حوارات

الدكتور عبد الوهاب المسيري

تحرير: سوزان حرفي

الثقافة و المنهج



دار الفكر

عبد الوهاب محمد أحمد المسيري

1938 - 2008م

مفكر عالم موسوعي من مصر

- ولد في دمنهور وتوفي في القاهرة .
- دكتوراه في الأدب الإنكليزي والأمريكي والمقارن من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة.
- أستاذ جامعي في بلده وفي عدد من الجامعات العربية والعالمية..
- مستشار وعضو في مؤسسات ثقافية عديدة عربية وعالمية. .
- توفر في مرحلة مهمّة من حياته على الدراسات اليهودية والصهيونية والحداثة والعولمة.

له أكثر من **65** مؤلفاً وموسوعة بالعربية،و **10** مؤلفات بالإنكليزية، لقيت شهرة واسعة ولفتت أنظار الدارسين، منها:

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية

موسوعة العلمانية والعلمانية الشاملة الجزئية

اليد الخفية

الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان

الإيديولوجية الصهيونية

الحداثة وما بعد الحداثة

موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية

العلمانية تحت المجهر

إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

- وكتب "رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر".

بنك القارئ النهم

بعد التطور المذهل في وسائل الاتصال والمعلوماتية أصبح من الضروري التواصل مع القراء الأعزاء عبر شبكة الإنترنت والبريد الإلكتروني نظراً لسرعته وفعاليته وقلة كلفته .

لهذا استبدلت الدار بقسيمة القارئ النهم الورقية رقماً تدخله من خلال موقع الدار ، فتنفتح لك بطاقة تسجل عليها المعلومات، ويصبح لك رصيدك من النقاط، وتستلم نشرة عن إصدارات الدار ونشاطاتها الثقافية، و تستفيد من حسومات خاصة على الكتب.

هذه اللصاقة نافذتك للاشتراك في بنك القارئ النهم .

بتواصلك معنا، نرتقي بصناعة النشر

اطلب أيقونة بنك القارئ النهم في موقع دار الفكر وأدخل رقم الكتاب الآتي على الموقع .

الثقافة والمنهج

e-mail:fikr@fikr.net

www.fikr.com

DIALOGUES WITH DR. ABDUL WAHHAB MASIRI

Ḥiwārat ma'a al-Duktūr 'Abd al-Wahhāb al-Masīrī

CULTURE & THE APPROACH

Al-Thaqāfah wa-al-Manhaj

ed.: Sūzān Ḥirafī

إنّ الرؤية التي قدمها الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري والتي تحفظ للإنسان توازنه طلع بها من تحت وطأة الأحداث والتطورات المتسارعة القائمة في الواقع المحيط بالأمة، وأخضعها لقراءة تفسيرية.. استلهم فيها من الموروث الحضاري والقيمي نماذجها المؤكّدة على الهوية، ولأنها أول الخطوات نحو النهضة واستعادة الثقة فيما نملك من تاريخ ناصع بني على القيم.

وهذه الحوارات التي أجريت معه حول مشاريعه الفكرية وأبعادها تحمل معنى آخر يوضح ويشرح مجمل الأفكار والمبادئ التي انطلق منها لتشكيل فكره الموسوعي، خصوصاً في إطار موضوعات الصهيونية واليهودية والغرب والعولمة والعلمانية والمادية والحداثة، مما يحدد العلاقة بين الإنسان والطبيعة والخالق، وهي موضوعات ما تزال حاضرة بقوة في واقعنا العربي والإسلامي.. وتعد من أهم إنجازاته الفكرية.

Design Behzad Ali Issa





ISBN 978-9933-10-058-2

بسم الله الرحمن الرحيم

حوارات مع

الدكتور عبد الوهاب المسيري

١

الثقافة والمنهج

الثقافة والمنهج/ سوزان حرفي .- دمشق : دار الفكر، ٢٠٠٩ .- ٣٩٢ص؛ ٢٤سم. (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري؛ ١).

١-٠٨١ ح ر ف ث ٢- العنوان ٣- حرفي ٤-السلسلة
مكتبة الأسد

حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري

١

الثقافة والمنهج

تحرير

سوزان حرفي





ثقافة الاختلاف

2012=1433

دار الفكر - دمشق - برامكة

٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠٠١

٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١

http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري

١

الثقافة والمنهج

تحرير سوزان حرفي

الرقم الاصطلاحي: ٢١٧٨.٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 978-9933-10-058-2

التصنيف الموضوعي: ٣٠٠ (العلوم الاجتماعية)

٣٩٢ ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الثالثة: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

ط١/ ٢٠٠٩م

المحتوى

مقدمة

سوزان حرفي

ثلاث سنوات كانت رحلة هذه السلسلة حتى اكتمالها، أتحمل الجزء الأكبر من مسؤولية التأخير بسبب عملي خارج مصر، واقتصار اجتماعاتنا المحورية على فترات زيارتي للقاهرة. ولم يكن الدكتور عبد الوهاب المسيري متعجلاً عليها في البداية، فكعادته كان يعمل على عدد من الكتب يريد الانتهاء منها أولاً، ولكن بعد أن أخذت السلسلة شكلها النهائي اشتد إلحاحه على إصدارها، وأخذ يشير إليها في معظم لقاءاته، وحدد أيلول/سبتمبر ألفين وثمانية موعداً زمنياً أقصى لصدورها، وجاء أيلول/سبتمبر ولم تأخذ طريقها للمطبعة. وتجمد الورق بين أيدينا مع غياب صاحبه عن متابعة التفاصيل، ولكن بقي كلام الدكتور المسيري قبل رحيله فيما يتعلق بالحوارات يلح علينا لننجز ما أراد أن يراه بين دفتي سجل في وقت يقترب مما كان مخططاً له.

فالمسيري كان شغوفاً بتقديم مسيرته الحياتية والفكرية ورؤاه لأكبر عدد من الناس من غير المتخصصين أو المهتمين، وكانت إحدى أهم رسالاته توسيع قاعدة المعرفة؛ لأنها اللبنة الأساسية لتوسيع قاعدة المشاركة. وجاء أسلوب الحوارات، الذي بُني على صيغة السؤال والجواب يمثل صورة مثلى لسعي الدكتور المسيري الدائم إلى تبسيط القضايا مما يساعد على سهولة انتشارها ووصولها إلى القاعدة العريضة من القراء.

وهذا العمل يبلور شخصية الدكتور عبد الوهاب المسيري الموسوعية المتعددة الاهتمامات من فكر ومعرفة إلى تاريخ وفلسفة مروراً بالثقافة والفن والسياسة. فمع غزارة إنتاج المسيري ظل اسمه مرتبطاً بموضوعات اليهود واليهودية والصهيونية والغرب وما يطرحه من إشكاليات. ويجهل غالبية الناس ما للمسيري من إسهامات فكرية وفلسفية في حقول أخرى متنوعة، يأتي على رأسها مجال تخصصه الأساس

الأدب الإنجليزي، وكذا قصص الأطفال وكتابة الشعر، وهذا ما تحاول هذه السلسلة إلقاء الضوء عليه من خلال عرض الجوانب الحياتية والفكرية بشكل شامل بعد أن سبق عرضها عبر مؤلفات متخصصة تصب اهتمامها على قضايا بعينها.

كما أن هذه السلسلة فرصة لطرح آراء المسيري في قضايا لم يصدر فيها مؤلفات، وقد لا تكون محل اهتمام كبير في اللقاءات الإعلامية على أهميتها وقيمة ما يطرحه فيها المسيري من آراء، كالحب والفن والأغاني والقضايا السياسية ومشكلات الأحزاب وغيرها. وتنبع أهمية رأي المسيري في هذه القضايا من زاوية نظره وقراءته لها، حيث يضع كلاً منها في سياق خاص وآخر عام فيشكل منها نموذجاً، أو يضعها هي داخل نموذج تفسيري. فهو يسقط رؤيته الكلية على الأحداث التي قد تبدو مجرد تفاصيل عابرة أو سطحية، ولكن بعد إخضاعها للنظرة المتفحصة نجد أنها جزءٌ من منظومة يريد من يقف خلفها ويتبناها أن تسود، ونحن بدورنا نقف أمامها إما مقلدين عن غير وعي أو ناقلين منبهرين. ويحاول المسيري بمنهجه أن يدفع كلاً منا ليفكر قليلاً قبل أن يختار، ولو البسيط من الأمور أو السلوك أو الآراء، ليعرف أولاً ما هو النموذج الكامن وراء ما يفعل، وما هو النموذج الذي يجب أن يتبناه ويستبطنه.

وتضم هذه السلسلة في ثناياها عرضاً لأهم محطات المسيري الحياتية والفكرية، وإنجازه الموسوعي اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، والظروف التي أحاطت بالعمل، والصعوبات التي واجهها، وردود الفعل والانتقادات التي وُجِّهت له، وكيف استقبل العامة والخاصة هذا العمل الذي استثمر فيه جهداً لما يزيد على ربع قرن من عمره، وكذلك اجتهاده المميز وغير المسبوق في الاهتمام بقضيتين مصيريتين بحكم تحديات الواقع المُعاش الآن وهما المجاز والعلمانية. كما تضم عرضاً لآرائه في واقع حال مصر والأمة العربية والإسلامية، وكذا رؤيته لحال الفكر والثقافة والمثقفين العرب، إلى جانب نظرياته المتعلقة بالزواج وتجربته الشخصية التي استمرت ما يقرب من خمسين عاماً ولم تفقد حيويتها. مع ذلك لا يمكن القول إن هذه السلسلة تختصر المسيري فكراً ومسيرة، إذ لم تصل لمستوى حصاد حياته ولم يكن هذا هو الهدف منها في الأساس، ويمكن وضع هذا العمل في إطار التقديم والتعريف بتجربة ثرية كمسيرة عبد الوهاب المسيري، فهو يعرض بكثير من التفصيل الملامح العامة لهذا الموسوعي متعدد الاهتمامات.

وقد شكّل هذا التنوع إحدى الصعوبات التي واجهتني في أثناء عمليات التصنيف والحذف والإضافة، فهناك ما كنت أراه تكراراً لبعض الأفكار ضمن الإجابات عن أسئلة تحت عناوين مختلفة، وكنت أميل إلى حذفها من بعض المواضع والحفاظ عليها في أكثر العناوين ارتباطاً بها، لكن ذلك أثّر بطبيعة الحال على مضمون الفكرة، وناقشت ذلك مع الدكتور المسيري فرفض الحذف ووضح ما كان معروفاً من أن وحدة الرؤية النابعة من مرجعية نهائية لا تعني هنا تكراراً وإنما هي وضع الحدث في سياقه العام المفسر. فالرؤية التي تحكم المسيري رؤية شاملة يتم إسقاطها على العناوين المختلفة مما يدعم تأكيدها ويساعد على تفسير الحدث ليس في ذاته فقط بل وفي ارتباطه بالأحداث والقضايا بمجموعها. وهذه إحدى سمات فكر المسيري الذي يتعامل مع قطاعات المعرفة المختلفة برؤية ومرجعية حاكمة قادته للتفسير والحكم على ما يتعرض له من قضايا فلسفية معرفية فكرية.

هذا على مستوى الرؤية، أما على مستوى الأحداث والأمثلة فقد تكرر الأمر نفسه، حيث يمكن للمثال أن يكون معبراً وشارحاً لعدد من القضايا، وهو ما دفعنا إلى استخدام حدث ما أو مثال شارح في أكثر من موضوع متعلق، مع مراعاة أن زاوية النظر تختلف من موضع إلى آخر.

وهناك مشكلة أخرى واجهتُها في أثناء التحرير؛ إذ تشتمل هذه السلسلة على عديد من الموضوعات؛ بعضها جاء ليعالج قضايا عامة، ومن ثم لم تكن هناك مشكلة في التعبيرات والكلمات المستخدمة فيها، وبعضها كان متخصصاً وهنا تجلت قضية المصطلحات والمفاهيم والأفكار التي تدخل في إطار التخصص والتي قد تربك غير المتخصصين. وكان أمامنا إما تجنب كل المصطلحات ذات الصبغة التخصصية أو التعبير عنها بلغة عامة تتناسب وعوام الجمهور. واخترنا طريقاً ثالثاً وهو الحفاظ على التعبيرات والآراء والمصطلحات المتخصصة على أن تأتي ضمن سياق لغة بسيطة وأفكار ورؤى واضحة، لأن حذف كل المصطلحات قد يدفع بالموضوع إلى العمومية أو التهميش. وقد ساعدنا على استخدام هذا النهج أسلوب المسيري في الكتابة والتخاطب بوجه عام والذي يتميز بسهولة وبساطة لا يخلان على الإطلاق بعمق ما يطرح، بل على العكس تماماً فهما يؤكدانه ويكرسانه.

وها هي ذي السلسلة اكتملت بعد أن كانت فكرة أتت في أثناء زيارة لي للدكتور

المسيري، وكنت أناقشه في كيف يمكن للإعلام أن يضيف جديداً ليس على مستوى الحضور العام للضيف فقط وإنما على مستوى الفكر أيضاً، وكيف أن بعض اللقاءات التي أجريت معه كانت ذات قيمة عالية وبعضها الآخر -وإن كان رصيناً - جاء مفتقراً إلى العمق، وأن بعض المحاورين نجح في أن يخرج من الدكتور عبد الوهاب المسيري ما يمثل إضافة حقيقية بعيداً عما سبق نشره من أعمال متوافرة في المكتبات العامة أو على الشبكة الإلكترونية، ومثل هذه اللقاءات جديرة بإلقاء الضوء عليها. ووافقني الدكتور المسيري في ذلك -وإن اختلف معي في تقييم المفيد من غيره فيما أجراه من لقاءات إعلامية- حيث كان من أشد المهتمين بالإعلام والمحدثين بقيمته وأثره. وهنا سألته: لماذا لا تعطيني كل الحوارات التي أُجريت معك أجمعها وأصنفها وأضعها في كتاب لنَرى الجمهور وحكمه إلى أي منا سيميل؟ فرحب بالفكرة ثم طوّرها لتكون تلخيصاً للمسيرة الفكرية والمعيشية عن طريق السؤال والجواب... وبدأت الرحلة.

وافاني الدكتور المسيري بما يحتفظ به من لقاءات وحوارات وما كتب عنه وعن أعماله منذ ستينيات القرن الماضي حتى تاريخ لقائنا. والمدهش، وإن كان متوقعاً، أن الأسئلة عن أهم القضايا التي طُرحت للنقاش كانت تتكرر على مدار أربعة عقود. وإن شئنا الدقة قلنا إن الأسئلة والإشكاليات موضع الجدل، والسجالات الفكرية والسياسية الدائرة في العالم العربي والإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن الحادي والعشرين؛ هي ذاتها، حيث لم يتم حسم الموقف من هذه القضايا بعد. وجدير بالملاحظة أيضاً أن المحاولات الجادة للدكتور عبد الوهاب المسيري في تفكيك الظواهر وتفسيرها لم تتوقف على مدار العقود الأربعة ولم تتحول إلا بقدر تبلور رؤيته، مما أدى إلى تعميق نظرته ووضع الأحداث داخل سياق واضح المعالم سهّل قراءتها وتفسيرها. ولم يقف المسيري عند هذا الحد الذي يشترك فيه كثيرون وإنما حاول بناء نماذج يمكن من خلالها توليد بديل أو بدائل يمكن اتباعها للخروج من التيه وإنجاز التحقق الإنساني.

والملاحظ أن رؤى المسيري تحفظ للإنسان توازنه الذي قد يفقده تحت وطأة الأحداث والتطورات المتسارعة التي يشهدها الواقع المحيط عن طريق إخضاعها لقراءة تفسيرية. فالتفسير لدى المسيري هو أهم مراحل الفهم، ولهذا اتبع منهجاً

تفسيرياً مبنياً على التحليل والنقد الذي يجعل الفرد كائناً أمام الآخر وليس مجهولاً أو مهملاً.

ومن هنا كان تأكيده الدائم على قيمة الهوية ودورها، ليس في حماية الأمة فقط بل وفي تقدمها. وشكّلت الهوية أهم عناصر النموذج الذي حاول المسيري صكه للبناء وللإعمار، وهو نموذج مستلهم من البيئة العربية والإسلامية غير مهزوم أمام الآخر. وفي هذا السياق أتت الانتفاضة لتستحوذ على إعجابه الشديد لا باعتبارها مجرد مشروع للمقاومة والتحرير - وهي قيمة في حد ذاتها ومدعاة للفخر - بل باعتبارها أيضاً نموذجاً خلاقاً يقف بقوة أمام النموذج الاستهلاكي الغربي الدارويني. فقد قدّم الفلسطينيون من خلال الانتفاضة مثالاً مميزاً للقدرة على التكيف مع الواقع، والاستفادة من مقومات الطبيعة الفلسطينية، والعودة للمخزون الحضاري في لاوعي الإنسان العربي، ثم إبداعها في إحياء التراث واستحضار حكمة الأجداد. ومن ثم شكّلت الانتفاضة عودة للمعجم الحضاري الإسلامي واستخدامه على النحو الأمثل مع مواكبتها للعصر وتطورها مع الحدث الآني، فقدمت بهذا نموذجاً للحياة والتنمية أسماه المسيري "نموذج التكامل غير العضوي". وما كان ليتأتى للمنتفضين القيام بذلك لولا إحساسهم بقيمة ذواتهم وتحققهم أمام عدوهم، حيث عرفوا نقاط ضعفه وما أصبح عليه، واختبروا إمكاناته الحقيقية على أرض الواقع ولم يستسلموا للصور والأفكار السائدة، وإن لم يدرك كثيرون منهم ذلك بعقله الواعي، فانتصار الانتفاضة نابع من تحقق الهوية الفلسطينية.

ومن هنا كان دفاع المسيري عن الهوية - لكونها السلاح وبداية الطريق - ليس من باب الكلام المرسل أو الشعارات التي يرددها بصدق كثير من مثقفي الأمة، وإنما عن دراية بسبل تأكيد الهوية. فقد رأى المسيري أن أولى خطوات النهضة هي إعادة الثقة فيما نملك، فلدينا قيمة مطلقة من استخلافنا في الأرض إلى جانب قيم واقعية متمثلة في الموروث الحضاري والقيمي. وثانية الخطوات هي إعادة تعريف الآخر وفقاً لما يطرحه والنتائج التي يحصدها من هذا الطرح، وعدم الاكتفاء بتعريفه وفقاً لما يفرضه هو من تحيزات، ثم الوقوف والتحرك في الحاضر صوب مستقبل تسوده قيم الإنسانية المشتركة وليس الفردوس الأرضي المزعوم.

ولم يكن المسيري لينجز كل ما أنجزه على صعيد الفكر والمعرفة لولا إدراكه

لقيمة الإنسان ومقدرته على الحركة والاختيار الحر. فقد كانت المسيرة دائماً مسكونة بالأحداث والتفاصيل، وبعض هذه الأحداث فقط يمثل المحطات الرئيسية في الحياة ويحدد اتجاه الإنسان، وبعض من هذه المحطات يحدد توجهاته وتحولاته. وتكتسب التفاصيل أهميتها بقربها أو بعدها من المحطات أو التحولات الفاصلة، والتفاصيل ليست بالقليلة في حياة ابن دمنهور كما أن المحطات هي الأخرى كثيرة، إلا أن حياته لم تشهد كثيراً من التحولات، وما حماه من التقلبات والتحولات الكثيرة أنه امتلك منظومة أخلاقية وقيماً عامة صاحبته عبر مسيرته، كما أنه وضع لرحلته الفكرية هدفاً نهائياً حدده منذ البداية، وهو ما أعانه أيضاً على أن يكتشف الطريق الذي منحه الإجابة عن جل تساؤلاته، فاختاره وسار فيه.

ولم يكن المسيري يستطيع العيش خارج نسق يفسر سلوكه ويحكمه، ويفسر له ما يحدث من حوله، ولذا تولدت لديه أسئلة وجودية شغلته منذ كان يافعاً وبقيت معه وتطورت بتطوره، وطرق عدداً من الأبواب الإيديولوجية بغية الرد عليها إلى أن أدرك وجود الله المتجاوز للسطح المادي، فآمن إيمان الواعي المدرك المحب، ليشكل تحوله من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية، والإيمان التحول الأهم في حياته. وإذا كان البعض يراه أحد التحولات، فإنني أميل إلى القول إنه التحول الوحيد على مستوى المسيرة الفكرية.

أما على مستوى تحوله من الأدب الإنجليزي إلى اليهود واليهودية والصهيونية فلا أراه إلا انتقالاً أو لِنَقُل تغييراً في الأولويات وليس تحولاً بالمعنى الحرفي للكلمة، فالأدب الإنجليزي كان المدخل الرئيسي لإدراك الدكتور عبد الوهاب المسيري لمضامين نهاية التاريخ ووحدة الوجود المادي في الغرب في أثناء إعداده للدكتوراه في شعر وليام وردزورث وولت ويتمان شاعر الديمقراطية الأمريكية كما يدعي الخطاب التحليلي الأدبي الأمريكي، وهذه الرؤية فسّرت له طبيعة الصهيونية ومنطلقاتها. كما أنه لم يهجر الأدب الإنجليزي أو يتهجم عليه؛ بل ظلت علاقته به قوية لكنها ثانوية في إطار اهتماماته.

ومن خلال إدراك المسيري لمعنى الله المتجاوز استطاع أن يضع نماذجه التفسيرية التي تحدد علاقة كل من الخالق والإنسان والطبيعة أحدها بالآخر، ومن ثم أصبح بالإمكان قراءة الأحداث، على تنوع مجالاتها وساحاتها بين فكر ومعرفة وسياسة

وأدب وفن وثقافة، من خلال وضعها داخل نماذج فضفاضة لا تنغلق على ذاتها. وأومن أن النماذج التي وضعها المسيري تعتبر من أهم إنجازاته الفكرية. وإذا كان قد حقق إنجازاً غير مسبوق في دراسته التشريحية لليهود واليهودية والصهيونية فإن نجاعة هذا التشريح جاءت عبر قراءتهم من خلال نماذجه التي يمكن تطبيقها على معظم ما يحدث في العالم. وعليه فمن غير المستغرب أن تدخل أغنية لروبي أو نانسي عجرم ضمن إطار هذه النظرة الفلسفية لأنهما خضعتا للنموذج ولم تقفا عند حدودهما الذاتية كإحدى تجليات الفيديو كليب بل هما من تبديات التحيز للنموذج الغربي وما فيه من مضامين تحاول تطبيع الجنس وإعادة الإنسان إلى ذاته وغرائزه.

وفي هذا الجانب أقر بأن النماذج كانت بحاجة إلى مساحة وتعميق أكثر بكثير مما أتت عليه، ولكن السعي للإيجاز وتقديم الأهم داخل كل عنوان كان هو المعيار الحاكم. وتبقى مؤلفات المسيري وما فيها من شرح وافٍ معيناً لمن يرغب في الاستزادة.

وكانت هذه السلسلة في الأساس تجميعاً للّقاءات التي أُجريت مع المسيري منذ أواخر الستينيات، فقمت بتصنيفها وتبويبها طبقاً للموضوع، ثم رتّبت الأسئلة تحت كل عنوان فتكوّن هيكل لبعض الموضوعات وعظام متناثرة لبعضها الآخر، في حين أخذ قليل منها شكله النهائي. وعرضت الناتج على الدكتور عبد الوهاب المسيري الذي رأى أنه نواة لعمل جامع، واقترح أن نضيف إليه المحاضرات والندوات إلى جانب اللقاءات التلفازية، وساعدت الأسئلة والأجوبة المضافة في ملء بعض الفراغات، لكنها أيضاً طرقت عناوين جديدة تمت إضافتها، فأخذ كل موضوع ملامحه ولكن بقيت المعلومات الواردة تحت كل عنوان كحاملات الجسور تحتاج إلى وصل المسافات وملء المساحات فيما بينها، وتم ذلك من خلال جلسات بيني وبين الدكتور المسيري والدكتورة هدى حجازي وأخرى دعا إليها الدكتور عبد الوهاب المسيري عدداً من تلاميذه الذين ناقشوا عدداً من الموضوعات التي كانت بحاجة إلى استكمال. وجاءت أسئلة واستفسارات الحضور ووجهات نظرهم وإجابات الدكتور المسيري لتكسو العظام لحماً فتجسدت الحورات في شكلها قبل النهائي، وعند هذه المرحلة أصبح الموضوع هو المركز بعد أن كان التركيز في البداية ينصب على النقاط الرئيسية والأسئلة محل اهتمام الإعلام واللقاءات.

ولم يكتف الدكتور المسيري بذلك، بل قام بتوزيع الأبواب والفصول على تلاميذه وأصدقائه كل حسب اهتمامه وتخصصه ليطرحوا ملاحظاتهم ويضيفوا من الأسئلة والنقاط ما يرون أنه قد فاتنا ونحن في زخم الانفعال بالعمل. لتعود مجتمعة للمراجعة وإعادة ترتيب الأسئلة والإضافة والحذف مرة ثانية وثالثة وقبل نهائية ونهائية. ولقد استفدت أيما استفادة من أسلوب المسيري في إنجاز أعماله الفكرية على مستوى الجهد والتدقيق، وأيضاً الرحلة المارثونية لمادة هذه المجموعة بين عدد من المعنيين والمهتمين، التي لم تقتصر على إثراء الأفكار وملء الفراغات بما أضافه كلٌ من وُضعت المادة أو جزء منها بين يديه وحسب، بل كانت رحلة عبّرت عن ذكاء المسيري التاجر بحكم الوراثة، فردود الفعل الآتية من أشخاص مختلفين كانت نموذجاً لما يمكن أن يكون عليه استقبال الجمهور عبر عينة كاشفة من الأصدقاء والأبناء والتلاميذ.

ونتيجة لذلك، كانت هذه السلسلة تجميعاً للحوارات التي أجراها صحفيون وإعلاميون ومتخصصون ومهتمون عبر محاضرات أو ندوات أو لقاءات إعلامية، مضافاً إليها ما قام به أبناء المسيري وتلامذته من استكمال الموضوعات، ولذا فهو ثمرة مجهود جماعي قمت فيه بدور المنسق والمحرر، فالشكر هنا واجب ومستحق لكل من أجرى حواراً أخذناه كاملاً أو وزعناه على عدد من الفصول، والشكر لكل من طرح سؤالاً كان له أثر في لفت النظر إلى تعدد اهتمامات المسيري أو فتح لنا باباً لفكرة جديدة. وفي هذا السياق أشكر الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الذي كانت حواراته مع الدكتور المسيري خير معين لنا، والشكر كل الشكر لمن واكب هذا المشروع فكرة وجمعاً حتى نهايته بمجهود بحثي أو نقدي، وكل من منحه من وقته واهتمامه، وأخص بالذكر الأبناء الأدبيين (إن جاز التعبير) للدكتور المسيري: الدكتور محمد هشام، والدكتورة جيهان فاروق، والدكتور ياسر علوي. ولا يفوتني هنا تقديم الشكر للسيدة منى البقلي التي بدأت رحلة جمع الأحاديث الصحفية وتصنيفها وبذلت في ذلك جهداً كبيراً. كما أتوجه بالشكر إلى السيدة أماني عزت التي تولت كتابة المخطوطة على الحاسوب، وكذلك إلى جميع العاملين في مكتب الدكتور عبد الوهاب المسيري على ما قاموا به من متابعة ودور محمود في إتمام العمل؛ فشكراً للأستاذ فضل عمران والأستاذة دينا رمضان.

وشكر خاص إلى الدكتورة هدى حجازي، التي كانت رفيقة الفكرة، وشريكة الجلسات، وصاحبة الفضل الأكبر في إكمال رحلة الحوارات بإشرافها على متابعة النسخة الأخيرة وطباعتها، فلها التحية والتقدير الكبيران لشخصها أولاً ولإصرارها ثانياً على استكمال ما أوصى به الدكتور عبد الوهاب المسيري فكانت خير راع لما ترك.

وغني عن القول أنني من أشد المعجبين بأفكار المسيري ورؤيته التي تتسم بالوضوح وصفاء الرؤية. فقد كان المسيري يمتلك قوة ملاحظة استثنائية تجعله يتوقف أمام ما يمرره كثيرون باعتباره من باب الأمر الواقع أو الشيء الطبيعي ليراه هو تعبيراً عن نسق أو تحيز أو نموذج ما. كما كانت لديه قدرة فائقة على وضع النظرية التي يمكن من خلالها قراءة الحدث العابر أو الموضوع البسيط أو القضية السطحية. وكانت هذه ميزة فكرية كبيرة ولكنها أيضاً مصدر استمتاع بما يكتب، والمصدر الأشمل للاستمتاع بكتاباته وحواراته هو أسلوبه السهل الناطق بخبايا وتلابيب الأفكار والمغلف بخفة ظل لا تفارقه في أكثر القضايا تعقيداً وعمقاً. وهذا الاستمتاع قادر على سرقة اهتمام المتلقي رغماً عنه أحياناً، وهو ما حدث معي طوال تحريري لهذه السلسلة، فتحولت مرات كثيرة إلى قارئة أكثر مني محررة، وكنت أقرأ كثيراً من الأجزاء لنهايتها ثم أعود مرة أخرى لقراءتها بعين المحرر وليس بعقل المتلقي. وأرجو أن يكون الحال نفسه مع كل قارئ وأتمنى أن يكون صدى هذا العمل في حجم ما توقعه الدكتور المسيري له.

وختاماً أدعو الله عز وجل أن يأجر صاحبه على كل ما جاء فيه من قول كان يعبر به عن سعي سعاه نحو الله، أو عن فعل ابتغى من ورائه تحقيق العدل وإعمار الأرض.. والله عنده خير الجزاء.

سوزان حرفي

الدوحة

تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨

الباب الأول

- التكوين
- التحولات
- الجنس و الحب و الأسرة
- الثقافة و الأدب و الفنون

1

التكوين

س: نود في البداية أن تعطونا نبذة عن حياتكم الشخصية والعلمية.

ج: اسمي الكامل عبد الوهاب محمد أحمد المسيري، من مواليد مدينة دمنهور عاصمة محافظة البحيرة، في ٨ تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٣٨. حصلت على الماجستير والدكتوراه من جامعتي كولومبية ورتجز الأمريكيتين في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن عامي ١٩٦٣ و١٩٦٩. وقد قمت بتدريس الأدب الإنجليزي والأمريكي والنظرية النقدية في كلية البنات، جامعة عين شمس، وفي جامعة الملك سعود وجامعة الكويت والجامعة الإسلامية في ماليزية منذ عام ١٩٦٩ حتى عام ١٩٩٠. وفي هذه الأثناء عملت خبيراً في الصهيونية ومركز الدراسات السياسية بـ "الأهرام" في الفترة من عام ١٩٧٠ حتى عام ١٩٧٥، ومستشاراً ثقافياً لوفد الجامعة العربية لدى الأمم المتحدة من عام ١٩٧٥ حتى ١٩٧٩، ومستشاراً أكاديمياً في المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ عام ١٩٩٢ حتى الآن.

صدر لي عديد من المؤلفات منها: أسرار العقل الصهيوني، والإيديولوجية الصهيونية، واليهودية والصهيونية وإسرائيل، والانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية، والجمعيات السرية في العالم، ونهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني، والصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، كما قمت بتأليف وتحرير موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية التي أصدرها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام ١٩٧٥. وتعد موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية الصادرة في ٨ أجزاء

تتويجاً لأعمالي. ولكني لم أتوقف عند هذه النقطة فقد أصدرت كتباً ذات طابع فكري مثل الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (من جزأين)، وإشكالية التحيز، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية .ولي بعض الدراسات الأدبية وقصص الأطفال، وديوانا شعر، واحد للأطفال والآخر للكبار، كما صدر لي كتابان في النقد الأدبي دراسات في الشعر، وفي الأدب والفكر.

س: إلى أي مدى كان لنشأتك في بيئة ريفية تأثير في حياتك الأكاديمية؟

ج: • هذه النشأة جعلتني باحثاً مثابراً. لا تنس أن أبناء البرجوازية الريفية -وأنا منهم- ينشؤون في خشونة، خلافاً لأبناء البرجوازية الحضرية. كان والدي يردد أن لا علاقة لنا بثروته، زادت أم نقصت، وأن علينا أن نعيش في مستوى أولاد الموظفين. وأذكر جيداً أنه حينما امتلك سيارة خاصة، في منتصف الخمسينيات، منعنا من ركوبها وكان يقول لنا : اركبوا الترام مثلكم مثل بقية الشباب. كنت أشكومن هذا آنذاك، لكنني تعلمت، فيما بعد، عندما ازددت حكمة، أنه نفعنا كثيراً بذلك، وعندما ذهبت إلى الولايات المتحدة، ولم يكن عندي أي مصدر دخل إضافي لتغطية نفقاتي، ولم يكن من الممكن تحويل أي أموال من مصر، اضطررت للعمل خفيراً في مصنع في الولايات المتحدة، وما كان بوسعي أن أتحمل ذلك دون طريقة والدي في التنشئة.

س: في رحلتك الفكرية أشرت إلى أن علاقتك بالمجتمع في دمنهور تشبه علاقة علماء الاجتماع الألمان بمجتمعهم. كيف ذلك؟

ج: • ألمانية كانت في بداية القرن التاسع عشر، من أقل الدول الغربية تحديثاً. مستوى الصناعة بها كان ضعيفاً، ولم يكن لديها مشروع استعماري مثل الدول الغربية الأخرى. لكن مع وصول بسمارك إلى الحكم وتوحيد ألمانية حققت قفزات سريعة ومذهلة، بحيث أصبح إنتاج الحديد والصلب مثلاً في ألمانية ضعف إنتاجه في إنجلترة نفسها. وتبع ذلك التطور تطور سريع في الصناعات الألمانية كافة. لكن ظلت هناك جيوب وعادات تقليدية عديدة، فعلماء الاجتماع والمفكرون الألمان مثل ماكس فيبر وغيره، كانوا ينظرون للمجتمع، فيرون المجتمع بشقيه، المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث. وأنا أذهب إلى أن المعرفة الإنسانية في نهاية الأمر معرفة مقارنة،

فنحن لا نعرف الشيء في حد ذاته وإنما نعرفه من خلال مقارنته بشيء آخر. وبالفعل قام هؤلاء العلماء والمفكرون بمقارنة المجتمع الحديث الذي كان يتشكل تدريجياً في المجتمع التقليدي الذي كان يتآكل من حولهم. فرأوا الحداثة بكل مزاياها وعيوبها، كما رأوا المجتمع التقليدي بكل مزاياه وعيوبه. وقد حدث بالنسبة إلي الشيء نفسه، حيث ولدت في دمنهور في أواخر الثلاثينيات، وكانت دمنهور تعد من أكثر المدن تصنيعاً في العالم (بالنسبة إلى عدد السكان) بسبب وجود عدد كبير من محالج القطن فيها، ولكنها مع هذا كانت أقرب إلى القرية منها إلى المدينة، حيث كنا أنا وزملاء الدراسة في طريقنا للمدرسة نمر على الحقول، فكنا نشتري الخس أو الطماطم من الفلاحين، ونأخذها من الحقل بأنفسنا ونأكلها طازجة. وكان هناك "سوق الاثنين"، حيث كان يأتي الفلاحون من القرى الكثيرة المجاورة المحيطة بدمنهور، فيأتون بمنتجاتهم الزراعية (البيض- الجبن - الدجاج) ليبيعوها ويشتروا ما يحتاجون إليه، أو يأتون للمدينة بعد بيع القطن ليقوموا بتجهيز بناتهم للزواج.

ويبدوأن الاقتصاد التبادلي كان سائداً حتى عهد قريب. أذكر في طفولتي أنه بعد ذهابنا للحلاق، كنا نداعب بعضنا البعض بقولنا "الفرخة باضت ولا خبزتم"، بمعنى أنني حملت بيضة أو رغيف خبز وأعطيته للحلاق نظير أن يقوم بحلاقة رأسي! وباختصار فإن بنية دمنهور بوصفها مدينة تجارية حديثة وقرية زراعية تقليدية في الوقت ذاته ترك أثره عليَّ. فقد كانت العلاقات الاجتماعية والإنسانية تتسم بقدر من التعاقد وقدر من التراحم.

س: وما الفرق الأساسي بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية؟

ج: المجتمعات الحديثة مجتمعات لا تستند العلاقات فيها إلى العرف أو العادات أو القيم الدينية أو الأخلاقية وإنما إلى التعاقد، وعادة ما يكون العقد مكتوباً بلغة قانونية. ومعدلات الفردية في مثل هذه المجتمعات عالية، كما أنها لا تتسم بالتماسك، بل تتسم بالوضوح والتحدد. كل هذا على عكس المجتمعات التقليدية التي قد ينتشر فيها التعاقد ولكنه لا يمثل الشكل الوحيد للعلاقات بين البشر، حيث إن هناك العرف والعادات والروابط العائلية والقبلية والجماعات الوسيطة العديدة. ولذا نجد أن معدلات الفردية في المجتمعات التقليدية أقل بكثير من المجتمعات الحديثة،

فالإنسان يوجد داخل شبكة كثيفة من العلاقات الاجتماعية والإنسانية والاقتصادية المتشابكة. وانطلاقاً من هذا الإدراك قام علماء الاجتماع الألمان بتقسيم المجتمعات إلى مجتمعات تقليدية تراحمية Gemeinschaft جماينشافت، ومجتمعات حديثة تعاقدية Gesselleschaft جيسيلشافت.

وقد اكتسب الصراع بين الجماينشافت والجيسيلشافت، ومظاهر الانتقال من الواحد للآخر، مركزية في علم الاجتماع الألماني. وعلى تصاعد عمليات التحديث والتصنيع في ألمانية فقد ظلت الأشكال الحضارية والاقتصادية التي سادت في مجتمع ما قبل الصناعة والرأسمالية، مزدهرة فيها بكل محاسنها وعيوبها. ولذا، كانت هذه الأشكال الحضارية هي الأرضية التي وقف عليها علماء الاجتماع الألمان فطرحوا، انطلاقاً منها، بديلاً للعلاقات التعاقدية التي تهيمن على المجتمعات الرأسمالية. وينتمي ماركس (برغم ديباجاته الثورية) إلى تقاليد علم الاجتماع الألماني، ويتبدى هذا في الجماينشافت التراحمي التقليدي. فالمجتمع الشيوعي مجتمع خال من الصراع الطبقي والتطاحن الرأسمالي والصراع من أجل البقاء، مجتمع يتسم بالعدالة والمساواة والأخوة. كما أن النقد الماركسي الإنساني (جيورجي [جورج] لوكاش Gyorgy Luckacs -مدرسة فرانكفورت- هربرت ماركوز ..Herbert Marcuse إلخ) للحداثة الغربية ولمصير الإنسان الغربي يخرج من هذه التقاليد نفسها.

وأعتقد أن علاقتي بدمنهور بماضيها وحاضرها تشبه إلى حد كبير علاقة علماء علم الاجتماع الألماني بماضي ألمانية وحاضرها. ولعلنا لودرسنا خلفية كثير من المثقفين المصريين (وخصوصاً الثوريين) فسنلاحظ أنهم عاشوا في لحظات انتقال مثل هذه. ولعل هذا يفسر الخلفية الريفية لكثير من مثقفي مصر ممن أدوا دوراً بارزاً في تاريخ مصر السياسي والثقافي الحديث. وأعتقد أن هذا الجانب في خلفيتي الثقافية هو ما جعلني أحاول اكتشاف الأدبيات الاحتجاجية في التراث الغربي، وهو ما جعلني لا أنبهر بالمجتمع الأمريكي، فنقطتي المرجعية النهائية كانت دائماً هي المجتمع الزراعي التراحمي. ومن الطريف أن أحد أساتذتي بعد أن قرأ رسالتي للدكتوراه، بما فيها من ثورية ورفض للرؤية الأمريكية واقتصاديات السوق الحر؛ وصفها بأنها رسالة neo-feudalist Marxit (نيوفيوداليست ماركست) أي إنها ذات توجه ماركسي إقطاعي جديد!

س: هل يمكن أن تضرب بعض الأمثلة على ما سميته المجتمع التراحمي؟

ج: كان التجار يعتمدون في تعاملاتهم على كلمة الشرف، ويدورون في إطار مفاهيم إسلامية. كان والدي من كبار التجار، ثم فيما بعد من كبار الرأسماليين الصناعيين، وكانت لديه عقلية تجارية حديثة، أذكر أنه حينما قام بإجراء أول أوكازيون في دمنهور، اعتبر بعض الناس هذه الخطوة خطوة جريئة واستنكرها كثير من التجار، فمفاهيم التنافس والصراع والبقاء للأقوى لم تكن جزءاً من الرؤية العامة في دمنهور، فالأرزاق بيد الله. وتساءل البعض ماذا سيفعل صغار التجار الآن؟ البيع والشراء لم تكن مسألة اقتصادية وحسب، وإنما كان يتخللها قيم أخرى غير مادية. أذكر حادثة أخرى تعبر عن الواقع التعاقدي التراحمي نفسه. جاءت لباب منزلنا فتاة كانت على قدر من الأناقة والجمال، تعرض سلة بها بعض الأشياء للبيع، فرفضتها بناء على إدراكي أننا لا نحتاج لمثل هذه الأشياء وفوجئت بأن أمي تزجرني، وقامت بشراء السلة من الفتاة بسعر جنيه مصري، مع أن القيمة الحقيقية للسلة لا تتعدى عشرة قروش. وفيما بعد عرفت أن هذه الفتاة ابنة أحد كبار التجار الذي أفلس أو توفي لا أذكر بالضبط، وأن عملية البيع والشراء التي تمت بين أمي والفتاة تمت تحت غطاء تعاقدي ظاهري، ولكنها في واقع الأمر تمت في إطار تراحمي، إذ إنه تم إعطاء الفتاة صدقة، ووظيفة الغطاء التعاقدي هي أن تحتفظ أمي للفتاة بكرامتها. هذا التناقض بين التراحم والتعاقد كان يوجد في منزلي، فقد ولدت في أسرة تجارية حيث يعمل والدي في تجارة الجملة، ولكنه كان أيضاً يمتلك ضيعة بجوار دمنهور، شأنه في هذا شأن كل أثرياء دمنهور. وكان والدي ينتمي إلى الجانب التجاري التعاقدي، أما والدتي فكانت تمثل العقلية الزراعية التراحمية. ومع أن والدها كان يمتلك مطبعة، إلا أن التقاليد التي ورثتها عن أبيها لم تكن تتسم بالنزعة الفاوستية التجارية التي كان والدي يتسم بها.

من الطريف أنه عندما توفى الله والدي كنت في الولايات المتحدة الأمريكية، فأقمت مرثية بطريقة فريدة (فأنا دائماً أبحث عن الفرادة) إذ ذهبت لرؤية مسرحية بريخت **الاستثناء والقاعدة** التي تروي قصة رجل رأسمالي له طابع فاوستي، وتكشف المسرحية أبعاد هذا النمط الإنساني. أما حينما توفى الله والدتي فأقمت مرثيتها بأن ذهبت لشراء بعض الأعشاب التي كانت تتناولها مثل التليو والحلبة والكراوية. وذهبت إلى شارع الموسكي في الأزهر وطلبت من العطار هذه الأصناف وغيرها من الأعشاب

الطبيعية. وعندما هم البائع بإعطائي ما طلبت أخبرته بأن هذه الكراوية ليست جيدة، فأجابني "دي مش كراوية يا بيه!"، فأدركت أنني أجهل هذه الأمور، وكان يجب عليّ أن أغلق فمي وأقيم المراثي في هدوء!.

ويبدو أن مقولتي المجتمع التراحمي والمجتمع التعاقدي أصبحتا مكوناً أساسياً في فكري، وهاتان المقولتان هما اللتان جعلتاني فيما بعد أتبنى الماركسية ثم في نهاية الأمر أتبنى الإيديولوجية الإسلامية على أنها إطار لفهم العالم والتعامل معه، وربما يكون هذا أيضاً هو سبب عدائي مثلاً للإمبريالية، والرأسمالية، والصهيونية، ولكل أشكال الاستغلال ومسببات الصراع بين البشر، فالعالم في تصوري ليس ساحة قتال، والإنسان ليس ذئباً لأخيه الإنسان.

هناك جانب آخر تعلمته في صباي وجزء من شبابي في دمنهور هو الإيمان بفكرة المجتمع، فالإنسان ليس فرداً مطلقاً، بل هو جزء من مجتمعه. السائد الآن أن كل مجتمع يتكون من أفراد، وأن الفرد يسبق المجتمع. ولكني تعلمت في دمنهور أن المجتمع يسبق الفرد دون أن يلغيه (فالمجتمع التقليدي زاخر بالشخصيات المتنوعة على عكس ما يتصور كثيرون).

س: هل تريد أن تقول أن الإنسان قيمة تتخطى المادة؟

ج: نعم نعم، إيماني هذا حدد ذوقي الفني، لذا تجدني أعشق أفلام المخرج الياباني كيروساوا خاصة فيلم "كاجاموشا Kagemusha" (المحارب الظل) (Shadow warrior) وكذلك "السيرة الهلالية" حيث نجد مجموعة من القيم التي تتجاوز سطح المادة والمنفعة المادية، كما نقابل الارتباط بالقيم البطولية التي يشير لها الآن بعض ممن يسمون بالواقعيين "بالعنترية". فالعنترية هي ما يميز الإنسان لأنه غير خاضع لحسابات المكسب والخسارة المادية، فمثلاً تأتي امرأة لأبي زيد الهلالي تشكو من ظلم وقع عليها، فيقرر الدخول في حرب من أجلها. وعندئذٍ يعترض من حوله على موقفه هذا، فالمرأة ليست ذات أهمية، خاصة أن الظلم الذي وقع عليها هو مجرد سرقة حصانها، ومن ثم فموقف أبي زيد ليس له أي مبرر من منظور حسابات المكسب والخسارة المادية. ولكن أبا زيد يبيّن لهم إخفاقهم في إدراك المعنى الأكبر لنصرتها واستعادة حقوقها، وأن القضية ليست قضية امرأة سُرق منها حصانها،

وإنما هي قضية القيم الإنسانية. لا يعبر أبو زيد عن موقفه بهذه الطريقة لكن حديثه يبين بشكل واضح أن هناك من القيم ما يتجاوز حسابات المكسب والخسارة المادية.

أعتقد أن هذا ما يميز الإنسان كإنسان وكما يقول (علي عزت بيجوفتش) رئيس البوسنة السابق -رحمه الله- في كتابه المهم الذي أثر فيَّ كثيراً الإسلام بين الشرق والغرب: "إن الإنسان تجاوز فكرة المنفعة المادية"، ولذلك يقول: لو أن الإنسان يعيش في إطار المنفعة المادية فقط لحسّن من كفاءته كصياد ولكنه لم يفعل، بل تجده يقوم بشعائر دينية ويرسم على حوائط الكهوف ويعبد الله، أو الأوثان. أما الحيوانات فهي لم تفعل شيئاً سوى تحسين كفاءة الصيد. كل هذا يدل على أن هناك داخل الإنسان ما يتجاوز المنفعة المادية، ومفهوم التراحم يؤكد أن هناك مجموعة من القيم المادية تتحكم في الإنسان، لكن إلى جانب هذا هناك شيء آخر يتجاوز المادة مفطور في عقل الإنسان وقلبه، وهو ما يميزه عن كل الكائنات الأخرى.

س: هل هناك عناصر اخرى في دمنهور تركت اثرها عليك؟

ج: نعم، الإطار الذي تحركت فيه في طفولتي هو الأسرة الممتدة، بكل ما في الكلمة من معان. ففي الجيرة التي نشأت فيها كان كل الأطفال معروفين للجميع. ولذا كان الوقت الذي أقضيه في الشارع ليس مجرد "صياعة"، وإنما وقت للتنشئة الاجتماعية، على عكس الشارع هذه الأيام، كما كان الصبية الكبار يراقبون الصغار وكأنهم أولياء أمورهم.

وفي إطار الأسرة النووية يكون الإنسان على اتصال مباشر مع أبيه أو أمه ويعيش الجميع داخل دائرة مغلقة، فإذا أراد أن يطور شخصية مستقلة عنهما فإن هذا يسبب له توترات شديدة؛ لأن الأسرة النووية ضيقة بحكم تكوينها وليس أمام الفرد سوى أبيه أو أمه، إما أن يقبلهما فيشعر أنه فقد هويته وشخصيته المستقلة، أو يرفضهما ويدير لهما ظهره، وهما أمران أحلاهما مر، ويؤدي إلى شكل من أشكال الاستقطاب والتطرف. أما في إطار الأسرة الممتدة، فالأمر جد مختلف، فالفرد محاط بأفراد كثيرين أكبر منه وكل منهم نموذج مختلف، مما يتيح له فرصة اختيار أي نموذج يشاء دون استقطاب القبول الكامل أو الرفض الكامل. وعندما كنت في دمنهور، كان لي أعمام وأخوال وزوج أخت، وكنا جميعاً نسكن إما في العمارة نفسها أو في أماكن

قريبة جداً من بعضنا بعضاً، أي إنني كنت أتفاعل مع شخصيات متنوعة. كان زوج أختي الأستاذ عبد الوهاب حلمي، رحمه الله، مدرس لغة عربية اكتشف فيَّ شيئاً ما، وكان يشجعني دائماً أن أكتب "خُطباً" وأن أحرر مجلة المدرسة وغير ذلك، مما ساعدني على إدراك مدى رحابة عالم الثقافة بالمقارنة بعالم الثروة ومراكمة الأموال. وكان خالي محمود إبراهيم حلبي، رحمه الله، رئيساً لحزب الوفد في دمنهور وكان يملك مطبعة، وكان لديه عالم آخر غير عالم تراكم الثروة لأنه كان يضع المطبعة تحت تصرف حزب الوفد والحركة الوطنية. وقد ساهمت هذه النماذج المتنوعة في فتح نوافذ أخرى لي.

س: أين نلمس هذا الجانب في شخصية المسيري؟

ج: لعل نشأتي هذه هي التي تجعلني أضيق ذرعاً بالمؤسسات اللاشخصية، فالمجتمع التقليدي مكون من شبكة واسعة من العلاقات العائلية وعلاقات الجيرة. ولذا -كما أسلفت- لا يتعامل الإنسان إلا مع من يعرفهم ومن يعرفونه. حتى في المدرسة كان الصف انعكاساً لهذا المجتمع. أما "المؤسسات" في دمنهور فكانت مؤسسات في معظمها أهلية لا علاقة لها بالحكومة، يشرف عليها أناس من أهل دمنهور، ويتحكم فيها الناس (مثل جمعية البر بالفقراء - جمعية تحفيظ القرآن - الأوقاف) فهي أقرب إلى ما يسمى الآن "مؤسسات المجتمع المدني". أما المؤسسة بالمعنى الحديث (كيان لا شخصي، خاضع لقوانينه وإجراءاته الخاصة، وليس له مرجعية إنسانية أو أخلاقية أو دينية) فهو أمر لم يكن معروفاً في دمنهور التي نشأت فيها. ولعل تنشئتي التقليدية جعلتني أرى أن المعايير الأخلاقية لا تنطبق إلا على الأفراد وحسب، أما المؤسسات فهي شخصيات مجردة لا شخصية، لا تهتم بالأفراد أو الأخلاق، وتتحرك كالوحش الكاسر أو كقوة من قوى الطبيعة، تحطم كل ما يأتي في طريقها. فالمقدرة على الاستمرار والبقاء المادي هي القيمة المطلقة الوحيدة بالنسبة إليها والتي تجُبُّ أي حسابات إنسانية وأخلاقية.

س: لكنك في النهاية ابن طبقة برجوازية وأب تعاقدي الرؤية كما قلت؟

ج: لابد أن نميز بين البرجوازية الريفية والبرجوازية الحضرية. فالبرجوازية الحضرية في القاهرة والإسكندرية كانت تعاني (أو تتمتع بـ) معدلات عالية من

التحديث والتغريب والعلمنة والآن العولمة. أما البرجوازية الريفية فهي بمنأى عن هذه التحولات إلى حد كبير، وإن كان من الملاحظ أنها بدأت هي الأخرى تلحق بما يسمى ركب التقدم.

ولم تكن هذه البرجوازية الريفية تعرف الاستهلاكية، إذ كانت تدور في إطار قيم تقليدية مثل البركة والنعمة والرضا والقناعة. هذا لا يمنع أن المجتمع كان يضم أثرياء وفقراء، لكن هذه القيم كانت تكبح جماح النزعة الاستهلاكية مما يخفف من الاستقطاب الطبقي، إلى جانب أن هذه الطبقة كانت تسيطر عليها عقلية زراعية أبوية، فعلاقة أبي بعماله وعلاقة أمي بالخدم لم تكن علاقة غير شخصية محايدة، وإنما كانت علاقة فيها قدر كبير من الدفء والاحترام والإحساس بالمساواة الإنسانية، وهو الشيء الذي لا تعرفه المؤسسات الحديثة. ولا تنس أن إقامة صلاة الجماعة التي تضم الجميع تنمي هذه الروح. ولا شك أن كل هذه الأمور ساهمت في تعميق بعض التوجهات الفكرية والأخلاقية عندي.

س: ولكن لابد أن يكون هناك عناصر كامنة في شخصيتك، بعيداً عن الإطار الاجتماعي والتاريخي، ساهمت في تعميق بعض التوجهات الفكرية؟

ج: من دون شك. ثمة عناصر كثيرة في شخصيتي ساعدت على تعميق انفصالي عن محيطي وولّدت فيَّ الرغبة الدائمة في التفكر وتفسير كل ما يحدث لي وما يحدث حولي، بحيث لا أقبل أي شيء على علاته. وهو الأمر الذي ساعدني على تطوير كثير من المفاهيم الفكرية التحليلية مثل مفهوم الحلولية ومفهوم المسافة. أهم هذه العناصر هوما أسميه "داء التأمل" الذي أصبت به في يوم من الأيام في طفولتي أو بدايات الصبا (ربما في سن الثانية عشرة) حينما أدركت مقولة الزمان وأننا نعيش داخله، وأن حياتنا هي الزمان. وداء التأمل لا يزال مهيمناً عليّ، وجعلني قادراً على الانفصال عما حولي، وأن أنظر إلى نفسي من الخارج، وألا أقبل أي شيء إلا بعد تفسيره.

ومن العناصر الشخصية الأخرى التي ساهمت في تحديد توجهاتي الفكرية، أن بعض الأشياء كانت تكتسب قيمة رمزية في عقلي غير قيمتها الوظيفية، فالمكرونة كانت

بالنسبة إلي هي السحر بعينه (كنت أتصور في طفولتي أنها هي طعام أهل الجنة)! ولذا كان تناولها يعني تجربة شبه روحية لا علاقة لها بإشباع الحاجة البيولوجية للطعام.

أما الأرز، فكان مرتبطاً في ذهني بالطمأنينة وبالعودة إلى المدينة. ولم أتخلص قط من هذا الميل نحو الترميز. فقد أصبح السيجار رمز الهدوء والاستقرار والإنجاز، وقد انتقل هذا إلى موقفي من كتبي. وكثيراً ما تكتسب أطروحات الكتب التي أكتبها بعداً رمزياً، يجعل منها جزءاً من معركة الإنسان مع كل ما يتهدده. وعلى سبيل المثال، تحولت الموسوعة إلى معركة الإنسان ضد الظلم، وإلى هذا الصراع الأبدي بين الإنسان/ الإنسان (الذي يحاول تجاوز عالم الحواس الخمس) والإنسان الطبيعي/ المادي، الذي يقبع داخل عالم المادة قانعاً راضياً. وأتصور أن هذا الميل نحو الترميز ساعدني كثيراً على الانفصال عن بيئتي المباشرة، إذ خلقت لي الرموز عالمي الخاص. كما أن الرمز - لا شك - شكل من أشكال النموذج، فهو عنصر من العالم المادي، ولكنه يعلو عليه إلى أن يصبح علامة مكثفة على عناصر كثيرة، قد يبدو لأول وهلة وكأن لا علاقة بينها.

ويرتبط بهذه النزعة نحو الترميز ما أسميه "النزعة الطقوسية"، إذ أميل لأن يصبح كل حدث مهم في حياتي جزءاً من طقس خاص جداً وأقوم أنا بتطويره. فكنت في طفولتي أبدأ استذكاري بأن أضع زهرة في مزهرية، أو أحلم بها إن لم يكن هناك زهرة. وحينما تقدمت بي السن طورت مفهوم "الشاي غير البيولوجي"، وهو أي قدح من الشاي لا أحتاج إليه من الناحية المادية ومع هذا أشربه مع صديقي كي آنس به. (قد تطور هذا فيما بعد ليصبح مفهوم "الأبوة غير البيولوجية" حين أقوم بتبني بعض الأيتام من ضحايا العصر الحديث).

ومن أهم الطقوس في حياتي طقس "ساعة الصفاء" (الذي طورته مع صديقي الفنان رحمي)، وهو المقدرة على الانسحاب من الزمان، بحيث يعيش الإنسان "لحظات ليست كاللحظات" خارج الزمان، ومن ثم يمكنه أن يستعيد تكامله وإنسانيته (بعد أن يكون قد فقد بعضاً منهما في معترك الحياة وتفاصيلها التي لا تنتهي)، على أن يظل الإنسان واعياً تماماً بأن هذه لحظات مؤقتة وحسب، وأنها لابد أن تنتهي، ومن ثم فهي ليست نهاية التاريخ والتدافع والأحزان والأفراح (أو كما أقول في إحدى القصص التي كتبتها للأطفال: "كل الأشياء الجميلة تنتهي! كل الأشياء الحزينة

تنتهي"). وقد حاولت تطبيق هذا المفهوم في حياتي حتى لا يتحول الاستمرار إلى تكرار وروتين، فلحظة الصفاء تجلب عنصراً من الإبداع إلى الحياة الاجتماعية اليومية. وقد تعلمت أنا وزوجتي أن نمارس لحظات الصفاء هذه، مهما كانت الحياة قاسية علينا. ساعتها نطلب من أولادنا أن يبتعدوا عنا بعض الوقت، ونجلس وحدنا نحتسي القهوة وأدخن سيجاراً، فتتجدد العلاقة المباشرة بيننا ولا تضيع منا في الزحام والتفاصيل. كما تعلم كثير من أصدقائي طقس لحظة الصفاء، إلا أنني كنت أمارسها أيضاً مع بعض الأصدقاء ممن لا يعرفونها، فنعيش معاً "ساعة صفاء" دون إدراك من جانبهم.

وكان هناك أيضاً ما أسميه "الحمام الطقوسي" الذي آخذه بعد الانتهاء من كل مؤلف من مؤلفاتي. كما أنني حينما كنت في الولايات المتحدة طورت طقس "الحمام الفكري"، وهو أنه حينما تستعصي علي فكرة ما أذهب لأستحمَّ حماماً ساخناً، وتحت (الدش) تتلاحم الأفكار وتتضح العلاقات بينها، وكثيراً ما أنجح في حل الإشكالية الفكرية التي تواجهني. (أخبرني أحد الأطباء أن هذا الطقس الأخير له أساس مادي، إذ إنني أشكو من الحساسية من حبوب اللقاح المنتشرة بكثرة في الولايات المتحدة. ولذا حينما أستحم بماء ساخن فإن البخار المتصاعد يقوم بتنقية الجيوب الأنفية، فيسهل التنفس ويتصاعد الأوكسجين إلى مخي فأقوم بالتفكير في حرية أكبر).

وهذه النزعة الطقوسية هي في واقع الأمر نزعة لأن أضع حدوداً بيني وبين الواقع المادي المباشر، وهي في هذا تشبه وعيي بالتاريخ والفن. كما أنها تطورت فيما بعد لتصبح ميلاً نحو بلورة المقولات التحليلية وإدراك مستويات الواقع المختلفة. وقد زادت هذه النزعة في الولايات المتحدة، فهو بلد لا يحترم الطقوس ولا يعرف منها إلا أقل القليل. وطقوس الانتقال من مرحلة عمرية لأخرى في الولايات المتحدة، إما غير موجودة أساساً وإما مختلفة عما ألفته، فهي ليست ثرية بما فيه الكفاية، كما أنها، في معظم الأحيان، تأخذ شكلاً استهلاكياً واضحاً (مثل احتفالات بلوغ سن الرشد عند اليهود [البارمتزفا]، أو احتفالات دخول الجامعة أو التخرج فيها). لعل هذه النزعة الطقوسية التي طورتها هي لحماية ذاتي ولإحاطتها بسياج يفصلها عما حولها.

س: ذكرت زوج اختك وخالك، هل من شخصيات اخرى تركت اثرها على تطورك الفكري المبكر؟

ج: • كما أسلفت؛ نشأت في رحاب أسرة تجارية ثرية ليس عندها اهتمام كبير بالثقافة، وقد كانت هناك دوماً مشكلة عند والدي عندما أشتري كتباً جديدة، كان يقول لي: "هل قرأت كل ما لديك من كتب؟"، كانت أسرتي تعتبر أن الكتب الوحيدة التي تستحق القراءة هي الكتب المدرسية، أما أن يقرأ الشخص كتباً خارج الدراسة فقد كان هذا شيئاً غريباً وربما ضياعاً للوقت والجهد. وكان من المعروف أن أولاد التجار في دمنهور عليهم أن يذهبوا في الإجازة الصيفية إلى محل والدهم لمساعدته في عملية البيع والشراء أو للجلوس على الكاشيير. وإذا كان الوالد يمتلك أرضاً زراعية فإن الواحد منهم يذهب إلى "العزبة" ليشرف على جمع القطن أو ما شابهه من نشاطات مهمة، ولكنها ليست لها علاقة كبيرة بعالم الفكر. وهذا كان هو حالي حتى سن العاشرة إذ قابلت صبياً في مثل عمري اسمه محمد شقير (وهو الدكتور محمد شقير الذي يقيم الآن في كندة) طلب مني أن أصطحبه إلى مكتبة البلدية في دمنهور، ولم أكن قد سمعت حتى تلك اللحظة عن مؤسسة تسمى "مكتبة"، فذهبت معه. كانت مكتبة البلدية في دمنهور آنذاك مبهجة، حتى رائحتها كانت طيبة، وأذكر أن أول كتاب طلبته كان قصة من قصص كامل كيلاني للأطفال أظن اسمها كتكت العجيب، وكانت هذه المرة الأولى في حياتي التي أرى فيها كتاباً من هذا النوع أدخلني إلى عالم جديد تماماً، ومازلت أذكر ألوانه، فقد انطبعت في ذاكرتي. ويمكن القول إنني دخلت مكتبة البلدية في دمنهور ولم أخرج منها حتى الآن. وعندما كنت أدرس في الجامعة كنت أعطي أول محاضرة في أي مقرر في المكتبة حتى أبين للطالبات أنواع الكتب المختلفة: ماذا تعني الموسوعة؟ وماذا يعني القاموس؟ وما أهمية كتاب من عدة أجزاء عن تاريخ العالم؟ وكيفية استخدام المكتبة وأهميتها. كما كنت أحياناً أصحبهم إلى متحف الفن الحديث. وكان ذلك من تأثير زيارتي الأولى لمكتبة البلدية في دمنهور التي كانت بمثابة نقطة تحول في حياتي، وأعتقد أنني لو لم أقابل محمد شقير في هذه السن لما تطورت فكرياً أو على الأقل لتأخرت عملية التطور هذه.

س: وماذا عن صباك والمرحلة الأولى من شبابك؟

ج: كنت محظوظاً للغاية؛ فقد ساعدني أساتذتي وأصدقائي على اكتشاف نفسي وتحقيق بعض إمكانياتي الإنسانية، ولولاهم لما أصبحت ما أصبحته الآن، ولتأخر تطوري الفكري كثيراً. كنت تلميذاً خائباً في المراحل الأولى من الدراسة، فعلى سبيل المثال لم تكن الدروس الخصوصية معروفة في ذلك الوقت، ومع هذا كنت أنا الوحيد بين أقراني الذي آخذ دروساً خصوصية. فقد رسبت في سنة رابعة ابتدائي. وحين انتقلت إلى المرحلة الثانوية (لم يكن هناك مرحلة إعدادية) لم أنجح في الصف الأول الثانوي واضطررت أن أعيد السنة، (ومن الطريف أنني كنت الطالب الوحيد الذي رسب في مادة الرسم!). ثم رسبت في الصف الثاني الثانوي ولكني نجحت في الدور الثاني. ثم حدث شيء غير متوقع قط عندما انتقلت إلى الصف الثالث الثانوي، إذ فوجئت بالأستاذ روفائيل مدرس التاريخ يعلن ومن دون مقدمات أنني عبقري! وقد أدهشني ذلك للغاية وسبب لي كثيراً من الحرج، ولكنه دفعني أيضاً أن أحاول أن أثبت له أن ما يقوله عني صحيح. وظل الأستاذ روفائيل يدرسنا التاريخ حتى السنة الخامسة ثانوي، وهي السنة النهائية في المرحلة الثانوية وكانت تسمى التوجيهية. كان الأستاذ روفائيل يطلب منا أن نكتب أبحاثاً، وأذكر أنني كتبت له بحثاً عن نابليون بونابرت وقارنته بغاندي، مبيناً أن الأول جنرال عسكري كانت مهمته هي قتل البشر، أما الثاني فهو زعيم سياسي يسعى إلى تحرير بلده (وكنت قد بدأت في تلك الآونة قراءة كتابات الأستاذ خالد محمد خالد، ولعل أفكاري كانت صدى لما تعلمته منه). كانت الدراسة في المدارس الحكومية في ذلك الوقت مسألة ممتعة ومفيدة (على عكس هذه الأيام!). لم يوافق الأستاذ روفائيل على ما قلته؛ فهو كان يرى أن نابليون عبقرية عسكرية وأن له إنجازات حضارية، ولكنه مع هذا قرأ "بحثي" للطلبة. وفي التوجيهية قام الدكتور إميل جورج، (مد الله في عمره، وهو الآن مقيم في كندة) بتدريس مادة الفلسفة لنا، وحتى الآن أتذكر ما درسناه، لأنه لم يكن يقدم معلومات متناثرة كما هو الحال الآن، وإنما كان يقدم رؤى متماسكة، وكان يبث في قلوبنا الشك من دون عدمية. وقد نتج عن هذا أن ولد في قلوبنا روحاً من التساؤل، وحتى الآن أتواصل معه. وأنا أدرك تماماً أنه لولا أساتذتي لتأخر تطوري الفكري، ولعله ما كان يتحقق على الإطلاق، ويدفعني هذا الإدراك إلى تبني أي شاب مصري أجد فيه قدراً من الذكاء وربما لمحة

من العبقرية، ولا أرفض دعوة أبداً تُوجَّه إليّ من الشباب كي أتحدث إليهم ومعهم. ويحيطني في القاهرة مجموعة من الشباب أتواصل معهم بشكل دائم، لأنني أعتقد أن أي إنسان فينا يريد أن يتواصل مع الآخرين وأن يوصل لهم فكره، وأنا بوصفي كاتباً، على سبيل المثال، أحب أن أسمع رأي من قرأ كتاباتي واتخذ موقفاً منها، لأن معنى ذلك أن ما كتبته فهمه الناس ووصل إليهم، ولذا أحاول أن أقرأ ما كتبه هؤلاء الشبان وأن أعلق عليه.

س: وماذا عن المرحلة الجامعية؟

ج: • انتقلت بعد ذلك إلى جامعة الإسكندرية، وكانت هذه تجربة فريدة إلى أقصى درجة، فجامعة الإسكندرية كانت ولا تزال تتميز بأساتذة يتمتعون بمستوى فكري وتربوي عال (هل للبحر أثر في طريقة تفكيرهم؟ وهل الهدوء النسبي الذي يتمتعون به، بالمقارنة بطاحونة القاهرة، يساعدهم على التفكير بطريقة أكثر إبداعاً وصفاء؟ وهل بعدهم عن الإعلام والحياة الثقافية الصاخبة يمنحهم قدراً من التركيز لا يتوافر لنا نحن ضحايا القاهرة، التي تقهر الجميع بما في ذلك محبيها؟) عندما أقارن قسم الأدب الإنجليزي في جامعة الإسكندرية بأقسام الأدب الإنجليزي في الجامعات الأخرى، أجد أن قسم اللغة الإنجليزية في الإسكندرية لا يزال على مستوى عال، ويظهر هذا في مستوى الطلبة وأعضاء هيئة التدريس. عندما رحلت عن دمنهور إلى الإسكندرية، كانت لغتي الإنجليزية ضعيفة لأنني درستها في دمنهور على أنها لغة ميتة حتى إنني بعد أن التحقت بكلية الآداب حصلت على تقدير مقبول في الفصل الدراسي الأول، ولكني قررت بعزيمة دمنهورية قوية أن أرفع مستواي، فحبست نفسي مدة شهر كامل لا أتحدث فيه إلا اللغة الإنجليزية، ولا أسمع إلا الإذاعة الإنجليزية، ولا أقرأ إلا الصحف الإنجليزية، ثم خرجت وقد تملكت ناصية هذه اللغة. وعندما عدت في الفصل الدراسي الثاني كان مستواي قد ارتفع لدرجة أدهشت الأساتذة. ثم دخلت مدرسة من مدارس اللغات وجمعت بين الدراسة في الجامعة والدراسة في المدرسة، ودخلت امتحان الفصل الدراسي الثاني ففوجئت أن الأساتذة بعد الامتحان يبحثون عني، وقد ظننت في البداية أن هناك مشكلة ما، ثم فهمت بعد ذلك أنهم قد سعدوا بإجابتي في الامتحان وأنهم يودون التعرف عليّ. وفعلاً كان الأساتذة عبر سنوات

دراستي يدعونني إلى منازلهم لنتحاور ولم يكن الحوار بيننا ينقطع. وفي تلك الأيام، كنت شيوعياً أصولياً وكانوا هم من الديمقراطيين الليبراليين إلا أنهم كانوا يتحملون تحليلاتي الطبقية الاختزالية! وقد أعطتني هذه المناقشات الفرصة لارتياد آفاق جديدة.

كان يدرسني الدكتور محمود المنزلاوي، والدكتور محمد مصطفى بدوي، والدكتورة عزة كرارة، والدكتور قدال، وغيرهم ممن كانت محاضراتهم تُعتبر متعة فكرية حقيقية، حيث كانوا يدخلون قاعة المحاضرات ويقرؤون النصوص ويفسرونها ويعلقون عليها ويحللونها ويطلبون منا أن نشاركهم في عملية التفسير والتحليل. وكنا - نحن الطلبة - في ذلك الوقت نذهب إلى المكتبة ونقرأ ما فيها من مراجع على قلتها ونكتب الأبحاث. ومع أنهم كانوا يتوقعون منا الكثير، مما كان يشكل ضغطاً علينا، إلا أننا كنا ندرك أننا نتلقى على أيديهم علماً ينفعنا ويضيء عقولنا. وكان لدى الأساتذة معايير ثابتة للحكم، فكانوا لا يتورعون عن إعطاء درجة الرسوب لأكثر من ثمانين في المئة من المتقدمين إلى الامتحان، فلم يكن هناك ما يُسمى نسبة النجاح ولم تكن ضرورة أن ينجح على الأقل نصف الطلبة (كما هو الحال الآن). وهذا الوضع كان يشجع الطلبة على أن يجدّوا ويبحثوا وألا يركنوا إلى لجان الرأفة ونسبة النجاح وما شابه ذلك من عمليات الترقيع، كما يشجع هذا النظام الطلبة المتميزين لأنهم يعرفون أن المعايير الثابتة المستقرة ستعطيهم حقهم ولن يتساوى الجميع في نهاية الأمر. كانت الدراسة بالفعل شاقة وسببت كثيراً من المعاناة، ولكن كل هذه المعاناة تبخرت تماماً عندما ذهبت إلى جامعة كولومبية في نيويورك وكانت تضم واحداً من أهم أقسام الأدب الإنجليزي في العالم. فعندما حضرت أول محاضرة اكتشفت أنني ند لهم وأنني أستطيع أن أقارعهم الحجة بالحجة، في تلك اللحظة زالت كل المعاناة التي شعرت بها في أثناء دراستي في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الإسكندرية، لأنني اكتشفت أن أساتذتي استطاعوا أن يصلوا بي إلى هذا المستوى العالمي، وقد زاد ذلك من ثقتي بنفسي.

وتأتي على قمة الأساتذة الذين أذكر فضلهم في هذا الصدد الدكتورة نور شريف، فقد درست مع هذه الأستاذة الفاضلة عدة مقررات، وأعتقد أن كثيراً من جوانب منهجي في القراءة ينبع من منهجها في قراءة النصوص. كانت تدخل في الموعد تماماً، وتبدأ في مناقشة النصوص المختلفة معنا، وكان منهجها يأخذ شكل قراءة النص فتعلق

عليه من خلال قراءة نقدية متعمقة لا تغفل الأبعاد النفسية أو الاجتماعية أو التاريخية، وكانت تقيم حواراً حقيقياً مع النص وكانت تفعل ذلك بانفتاح غير عادي. وأذكر في العام الثاني من الكلية جاءنا سؤال حول رؤية تشارلز ديكنز في روايته دومبي وابنه، وكنت قد نظمت قصيدة تعبر عن رؤية ديكنز في هذا الموضوع، فكتبتها إجابة عن هذا السؤال، فقبلت الإجابة وهو ما يوضح مدى الانفتاح والمقدرة على قبول التجريد والإبداع، وهو أهم ما كانت تتميز به محاضرات الدكتورة نور شريف.

ومن أهم أساتذتي في الإسكندرية الشاعر الإنجليزي الحديث البروفسور جون هيث ستبس John Heath Stubbs (الذي درست على يديه الشعر والرواية والتراث الكلاسيكي، اليوناني والروماني، وكتابة المقال). أذكر أنه في امتحان أدب القرن السابع عشر كان هناك سؤال عن مصادر شخصية الموت والخطيئة في ملحمة الفردوس المفقود Paradise Lost لجون ميلتون John Milton. أمسكت بأطراف شجاعتي وقارنت بين لندن التي عاش فيها جون ميلتون ودمنهور التي عشت فيها، ففي دمنهور كان هناك ما يسمى موكب الحرفيين يوم الرؤية، أي اليوم الذي يسبق رمضان، إذ كانت كل حرفة تجهز عربة تدور في أنحاء دمنهور عليها بعض أفراد من هذه الحرفة يقومون بتمثيل صنعتهم، فكان النجارون على سبيل المثال يقفون على العربة وينشر أحدهم قطعة خشب بالمنشار وآخر يمسك بشاكوش يدق مسماراً، وكان الحدادون يفعلون الشيء نفسه. وحين تأملت في هذه العادة الجميلة وجدت أنها بلا شك تعود إلى عصر ما قبل الصناعة، وأنها استمرت حتى العصر الحديث. فعممت من تجربتي، واستخلصت منها نموذجاً تفسيرياً لدراسة الفردوس المفقود، فبينت أنه حينما كتب الشاعر الإنجليزي ملحمته كان عصر النهضة قد بدأ منذ قرن ونصف، بل وكان قد بدأ يخبو ويدأت تظهر تباشير عصر العقل والاستنارة. ولكنني أشرت إلى أن الرأي السائد (آنذاك) الخاص بأن العصور الوسطى المظلمة اختفت مع ظهور عصر النهضة هو اختزال مخل للأمور، لأن الأشكال الحضارية لا تختفي مع التحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية، بل إنها تستمر قروناً طويلة. ولذا مع أن ميلتون كان يعيش حقاً في أواخر عصر النهضة إلا أنه يحتمل أن يكون قد احتك بشكل ما بكثير من الأشكال الحضارية من العصر الوسيط (تلك الأشكال التي استمرت لعدة قرون بعد عصر النهضة). ومن بين هذه الأشكال المسرحيات الدينية مثل مسرحيات الأخلاق

(بالإنجليزية: مواليتي بلييز Morality Plays) وهي مسرحيات كانت مليئة بشخصيات مسطحة تشبيهية "أليجوريكال "allegorical، مثل الموت والخطيئة والتي كانت لا تزال تمثل في أرجاء لندن. ولابد أنه تأثر بها واستوعبها ورسم بعض شخصيات ملحمته بوحي منها.

فوجئت بأن البروفسور ستبس أعطاني النهاية العظمى، بل وأخبرني فيما بعد أنه لو كان بوسعه أن يعطيني أكثر من هذا لفعل، إذ إن ما قلته كان جديداً تماماً. وأضاف أن العالم الإنجليزي تيليارد Tillyard كان قد كتب لتوه دراسة تطرح مثل هذه الرؤية صدرت منذ شهر وأنه متأكد من أنني لم أقرأها، وأنني توصلت إلى ما توصلت إليه من خلال تجربتي. فازدادت جرأتي بعد تلك الواقعة، وتعلمت كيف أستند إلى تجربتي الخاصة ولا أنكرها، وإلى تراثي ولا أتنكر له، بل أوظفهما في عملية الإدراك والتفسير، كما ازددت إيماناً بمقدرة العقل والخيال على التوليد.

س: وماذا عن الشخصيات التي قابلتها في الولايات المتحدة وتركت أثراً عميقاً فيك؟

ج: بعد وصولي إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ قضيت عاماً في جامعة كولومبية حيث تعرفت على إدوارد سعيد بشكل عابر، فلم يكن آنذاك مهتماً بالسياسة. ثم انتقلت إلى جامعة رتجرز بولاية نيوجرسي حيث التقيت بكافين رايلي، المؤرخ الأمريكي المعاصر وصاحب كتاب الغرب والعالم: تاريخ العالم من خلال موضوعات The West and the World: A Topical History of Civilization ونشأت صداقة عميقة بيننا. كان كلانا آنذاك ماركسياً، ولكننا كنا "ماركسيين بشرطة" إن صح التعبير، فقد كانت عندنا مشكلات كثيرة مع التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، إذ إننا كنا نؤمن بالإنسانية الماركسية ونهتم بدور الأفكار والأفراد في التاريخ.

تعلمت من كافين الكثير (وكما جاء في مقدمة كتابه تعلم هو أيضاً مني الكثير)، وكانت صداقته من أكثر الصداقات إثراء لي. وما زلت ألقاه كلما ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فأقضي على الأقل بضعة أيام معه ومع زوجته نتحدث في كل شيء: ابتداءً من بنية الطعام التايلاندي وانتهاءً بالأزمة الاقتصادية في الولايات المتحدة، مروراً بالأبعاد المعرفية للمدن المقدسة في أمريكة اللاتينية قبل وصول

كولومبوس. يتردد كافين في الحديث دائماً، ولكن عنده معرفة ثرية بكل هذه الأمور، وتردده الدائم هو تردد العالم الذي يخشى أن يصدر حكماً متسرعاً (كتب كتابه الغرب والعالم فيما يزيد على عشرة أعوام). ولكنه، مع هذا، صاحب عاطفة جياشة يدرك العالم بعقله وقلبه وحواسه وروحه. وقد حضر إلى القاهرة عدة مرات لقضاء بعض الوقت معي.

ويتناول كتاب الغرب والعالم (الذي كتبه كافين رايلي) تاريخ الحضارة لا بطريقة السرد التاريخي المألوف وإنما من خلال موضوعات وإشكاليات، ومن خلال رؤية مركبة (نماذج تحليلية مركبة) لا ترد عالم التاريخ والإنسان إلى عالم المادة والطبيعة، ولا تعطي أي مركزية للحضارة الغربية، وإنما تقدم رؤية عالمية حقة يتنقل صاحبها بسهولة ويسر من المدينة إلى القرية، ومن الحاضر إلى المستقبل، ومن عالم الآلة إلى عالم الفن (وقد قمت بترجمة الكتاب إلى العربية أنا وزوجتي الدكتورة هدى حجازي ونُشر في سلسلة عالم المعرفة بالكويت).

وقد عاصرت أنا وكافين فترة الستينيات في الولايات المتحدة (حينما كان الشباب الأمريكي في حالة ثورة ضد المجتمع الأمريكي بإمبرياليته واستهلاكيته). وكنت نشيطاً في حركة الشباب اليساري في الولايات المتحدة آنذاك، وقمنا بتأسيس ما سميناه المنبر الاشتراكي Socialist Forum وكنا نعقد اجتماعاً أسبوعياً نناقش فيه قضايا العالم من منظور يساري. وفي هذا المنبر طورت بعض النماذج التحليلية التي أستخدمُها في دراسة الصهيونية. ومن الطريف أنه بعد بضع سنوات فوجئت بكافين رايلي يخبرني أنه لولاي لما أنهى كتابه هذا، فسألته كيف؟ فقال إنني أخبرته ذات يوم مازحاً، أنه يأتي يوم في حياة الإنسان تكون الكتب الوحيدة التي تستحق أن يقرأها هي الكتب التي يكتبها. ولعل هذه كانت طريقتي الكوميدية في أن أبين له الفرق بين الكمال والاكتمال. ويبدو أن هذه الملاحظة ساعدته على أن يصرع الذئب الهيجلي المعلوماتي، أو على الأقل أن يروضه. وأزعم أنني أيضاً لم أصرع الذئب الهيجلي المعلوماتي الرابض داخلي، ولكنني روضته. ولذا نجحت -والحمد لله- في إكمال الموسوعة وهي من ثمانية مجلدات، وكتاب إشكالية التحيز وهو من سبعة مجلدات، وكتاب العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة وهو من جزأين. وعندي نية إصدار موسوعة من أربعة أجزاء بعنوان الحلولية والعلمانية وما بعد الحداثة.

س: وماذا عن أساتذتك في الولايات المتحدة الأمريكية؟

ج: تعرفت على البروفسور ديفيد وايمر، ونشأت بيني وبينه صداقة فكرية وشخصية عميقة لا تزال مستمرة. وقد أشرف على رسالتي للدكتوراه ولولاه لما حصلت على الدرجة العلمية، إذ إن رسالتي كانت تتحدى كثيراً من الثوابت الفكرية والنقدية الأمريكية. فقد بيّنت في هذه الرسالة أن وولت ويتمان، ليس شاعر الديمقراطية الأمريكية كما يدعي الخطاب التحليلي الأدبي الأمريكي، وإنما شاعر الشمولية والمادية الأمريكية. كان البروفسور وايمر يعتقد أنني نصف عبقري ونصف مجنون، وأن من المفيد للوجدان الأمريكي أن يأتي شخص مثلي من العالم الثالث ليتحدى هذا الوجدان. وقد قال الأساتذة الذين ناقشوا رسالتي إن حياتهم لن تسير على نفس المنوال بعد قراءة رسالتي، ومع هذا كرهوا كل ما جاء فيها، واتضح هذا في أثناء المناقشة، ولكن الدكتور وايمر هبّ لمساعدتي. وفي النهاية وقّع الأساتذة على الرسالة ووافقوا على منحي الدرجة ولكنهم لم يصافحوني أو يهنئوني، كما هي العادة في مثل هذه المناسبات، بل أداروا ظهورهم لي وغادروا القاعة. وهذا يدل على مدى ضيق أفق هؤلاء الأساتذة، ولكنه يدل أيضاً على مدى سعة صدورهم. فعلى ضيقهم الشديد بأطروحتي وافقوا على منحي الدرجة. ومثل هذا الوضع لا يمكن أن يحدث في عالمنا العربي.

س: نعود إلى مصر، فمن المعروف أنه تربطك علاقة خاصة بالأستاذ محمد حسنين هيكل؟

ج: نعم، هذا صحيح والحمد لله، فمنذ عودتي من الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٧٠ وأنا ألتقي به مرة كل شهر على الأقل حيث نتحدث في كل شيء، في الفلسفة وفي السياسة أحياناً، إلا أن معظم حديثنا يدور حول الفكر والوضع العالمي، لكن بالنسبة إلى سياسة مصر تحديداً فإننا قليلاً ما نتطرق إلى هذا الموضوع، وإن كنت بطبيعة الحال أعرف كثيراً من أفكاره. وقد تبناني الأستاذ هيكل منذ البداية، وقرأ كل أعمالي حتى إنه قرأ الموسوعة قبل أن تُنشر، وقد دعمني معنوياً ومادياً وهو يتمتع بذاكرة حادة، وبعقل مبدع قادر على الربط بين الحقائق والأحداث ووضعها داخل أنماط متكررة. لا أعتقد أنه يوجد في مصر مثقف نال مثلي هذا الحظ من

التفاعل مع عقل استراتيجي يتسم بالعمق والوضوح مثل عقل الأستاذ هيكل. وقد بدأت علاقتي به منذ عهد الرئيس عبد الناصر، واستمرت حتى الآن، وقد رأيته وهويؤلف كتبه ويوثقها، بمعنى أنني دخلت مطبخه كما يقولون.

س: ذكرت من قبل الأساتذة والشخصيات التي تأثرت بها، ماذا عن طلبتك؟

ج: قد يبدو غريباً بعض الشيء أن أقول إنني تأثرت بطلبتي وطالباتي، خاصة د. هبه رؤوف، ود. جيهان فاروق، د. ياسر علوي. فمن خلال الحوارات معهم اكتشفت أفكاراً كانت كامنة في كتاباتي ولكنني لم أفصح عنها بشكل واضح، ولم أعطها المركزية التي تستحقها. كما أن رؤيتهم النقدية لما أكتب وضحت لي كثيراً من الأمور. وفي حديثي معهم كانوا في معظم الأحيان ينيرون لي كثيراً من الظواهر والمفاهيم. وكان هناك زوجتي الدكتورة هدى حجازي، تقرأ كل ما أكتب، وتنتقده وتساعدني أحياناً في كتابته.

س: تتحدث عن شخصيات خيرة قامت بمساعدتك، ألم تقابل اي شخصيات شريرة؟

ج: إلى جانب هؤلاء الأصدقاء والأساتذة الذين ساعدوني على التطور الفكري هناك شخصيات شريرة في حياتي ساهمت هي الأخرى في عملية التطور هذه، بطريقة أخرى، إذ يبدو أن إدراكي أن الشر متأصل في النفس البشرية هو الذي جعلني أبتعد عن الإسلام بعض الوقت. ثمة شخص في حياتي لن أذكر اسمه ولا علاقتي به، كان الشر الذي ليس له سبب ولا عائد مادي مكوناً أساسياً في شخصيته، فهوكان دوماً يود تحطيم نفسه ومن حوله. تجربتي مع هذا الشخص دفعتني إلى التأمل في طبيعة الشر. هل هو مجرد أثر من آثار البيئة أم أنه شيء أعمق من ذلك؟ وهناك طرفة قرأتها في إحدى الصحف الإسرائيلية عن طفل أتى إلى والده بشهادته المدرسية وهي مليئة بعلامات الرسوب وقدمها له وهو يسأله: "هل تظن أن العناصر البيئية هي التي تسببت في ذلك أم أنها الجينات؟" بمعنى أنه يتنصل من المسؤولية تماماً، ويفسر إخفاقه على أساس براني مادي. هذا التصور للشر، تصور علماني، فالعلمانية ترى أن الشر يمكن تفسيره على أسس اقتصادية أو بيولوجية (مادية) ومن ثم يمكن القضاء عليه من خلال

إصلاح البيئة أو إجراء عملية جراحية! ولكني اكتشفت من خلال تجربتي أنه لا يمكن تفسير الشر على أساس بيئي أو اجتماعي أو بيولوجي (أي أساس مادي خارجي) وإنما تحققت من أنه مكون أساسي للنفس البشرية. ومن خلال ذلك الإدراك بدأت أفهم المسرحيات التراجيدية العالمية مثل مسرحيات سوفوكليس وشكسبير.

ولكن ثمة مفارقة هنا، إذا كان إدراكي هذا للشر هو الذي ابتعد بي عن الإسلام فهو أيضاً الذي جعلني أعود إليه مرة أخرى. لأنه إذا كان لا يمكن تفسير الشر على أساس البيئة أو الجينات أو العائد المالي فإنه بذلك يشير إلى شيء ما خارج حدود المادة. كما اكتشفت الخير الكامن في النفس البشرية من خلال اكتشافي للشر الكامن فيها. فهناك عديد من البشر ممن يفعلون الخير بلا سبب ومن دون عائد مادي. إن الأم التي يولد لها طفل معاق تقف حياتها له. مثل هذا الموقف لا يمكن تفسيره مادياً، بمعنى أنه لا يوجد غدد أو إنزيمات تدفع الأم إلى أن تفعل ذلك (في المملكة الحيوانية حين يولد حيوان معوق، فإن أمه إما أن تتركه أو تقتله). كل هذا عمّق فيَّ إدراك أن الظاهرة الإنسانية ليست ظاهرة مادية وحسب. عندما كنت مريضاً أتحرك متكئاً على عصا، كنت في زيارة إلى إنجلترة والمجتمع الإنجليزي مجتمع تعاقدي، ولكن يبدو أن مظهر الرجل المريض يولد الخير في الإنسان، إذ كان الناس يهرعون لمساعدتي. والشيء نفسه وجدته في الولايات المتحدة؛ فعندما كان الجليد ينهمر ويكسو البيوت والشوارع، كان الأمريكيون ينزلون إلى الشوارع ويزيلون الثلوج المتراكمة على الطريق بالجاروف، وإذا ما انزلقت سيارة على الجليد في أثناء سيرها تتوقف جميع السيارات وتهب لمساعدتها. إن الخير شأنه شأن الشر فطري في الإنسان.

س: ولكن كيف ساهمت الشخصيات الشريرة في تطورك؛ ألأنها تمثل نوعاً من التحدي يتطلب استجابة تحفزك للإبداع؟

ج: حول الشخصيات الشريرة، أقول إن هذه الشخصيات كان شرها تفكيكياً عدمياً بمعنى أن العلاقة مع هذه الشخصيات لم تكن قائمة على التحدي والاستجابة، فقد كنت مشغولاً بالدفاع عن نفسي فقط، وكانت استجابتي لها ذات طابع فلسفي تأملي. الإنسان الشرير يحاول تدمير الآخر وأحياناً نفسه، أما الإنسان الذي يتحدى الآخر فإنه يلقي عليه أسئلة ويطلب منه الإجابة عنها، أو يواجهه بموقف

وينتظر ليرى كيف يستجيب الآخر. ولأضرب مثلاً بهذه الواقعة، عندما كنت على وشك الانتهاء من كتاب نهاية التاريخ، سألتني زوجة أستاذي في الولايات المتحدة الأمريكية: كيف تقول إن الصهيونية معادية للتاريخ، والهولوكوست تجربة تاريخية حقيقية عند اليهود، فأجبتها بأنني إذا لم أعرف أن أجيب عن هذا السؤال فلن أنشر الكتاب. وسافرت إلى الأقصر وانفردت بنفسي، فاكتشفت ما سميته حينئذ وحدة الوجود التاريخية، وأن هيجل في رؤيته يرى تاريخاً إنسانياً عاماً وليس بُنى تاريخية مختلفة، وأنه حينما يتم نقل مسألة ما من بنية تاريخية إلى أخرى فهذا يُعد شكلاً من أشكال العنصرية. ولذا، عندما يقول بن جوريون، "الأرض لمن يفلحها"، فمن المهم أن نعرف السياق التاريخي الذي طرح فيه هذا الشعار الثوري. فلوقال هذه العبارة في بولندة، وطنه الأصلي، فستكون دعوة اشتراكية إنسانية، لكنه عندما يطرح هذا الشعار في فلسطين فإنه دعوة صريحة لاغتصاب أرض الآخرين. وعدت لزوجة أستاذي قائلاً لها إن تجربة الهولوكوست تجربة غربية تمت في إطار التاريخ الغربي وأن يهود أوربة هم الذين عانوا، ولا يمكن نقل هذا إلى خارج أوربة. أي إنه من خلال تحدي زوجة أستاذي لرؤيتي، تمكنت من تطوير رؤيتي وتعميقها وتوسيع نطاقها التفسيري.

س: قضيت ست سنوات تُدَرِّس في جامعة الملك سعود بالرياض، كيف تصف هذه التجربة؟

ج: • أصف السنوات التي قضيتها في الرياض بأنها أسعد أيام حياتي. فحينما ذهبت إلى هناك لم أكن أعرف شيئاً عن الجامعة أو عن الرياض أو عن السعودية. وفوجئت بأن قسم اللغة الإنجليزية يتمتع بمستوى علمي عال، والطلبة كانوا على خلق كبير ودرجة إبداعهم عالية. وقامت صداقات بيني وبين عدد كبير منهم ولا أزال أتراسل مع بعضهم.

وكانت الفترة التي قضيتها هناك بمثابة منحة تفرغ، فعدد ساعات التدريس كان لا يتجاوز ست ساعات، وعدد الطلبة كان لا يتجاوز في معظم الأحيان خمسة عشر. ولم يكن هناك أي أعباء إدارية أو اجتماعات يومية (كما هو الحال في كثير من جامعات الخليج التي تحاول تقليد النظام الأمريكي). ولم يكن هناك ما يسمى أعمال الامتحانات بسبب عدد الطلبة الصغير. وكان الجميع يساعدني، فعلى سبيل المثال قام

مركز البحوث بكلية الآداب باعتماد ميزانية لتغطية بعض نفقات المرحلة البحثية في الموسوعة. وكانت مكتبة الجامعة عامرة بالكتب التي أحتاج إليها، فوجدت كتباً عن بعض أدق الموضوعات مثل تاريخ بولندة وجماعات الدوخوبور في روسية (التي تأثر بها اليهود الحسيديون). وقامت الجامعة بإحضار عدد كبير من المراجع والموسوعات التي احتجت إليها، كما خصصوا لي غرفة مستقلة أعمل فيها في المكتبة، إلى جانب مكتبي الخاص في قسم اللغة الإنجليزية. إلى جانب كل هذا لم يكن هناك أعباء اقتصادية من أي نوع، فراتبي إلى جانب راتب زوجتي حققا لنا دخلاً عالياً، بحيث أمكننا أن ننفق على الموسوعة. وتعرفت في هذه الآونة على د. عزت خطاب رئيس القسم واكتشفت أنه درس في الولايات المتحدة في الوقت نفسه الذي كنت أدرس فيه هناك، وأننا في التخصص نفسه، وأن آراءنا النقدية متشابهة لدرجة كبيرة. كما تعرفت على الدكتور سعد البازعي الذي وصل من الولايات المتحدة في الوقت الذي وصلت فيه إلى جامعة الملك سعود، ومرة أخرى وجدت أن ثمة لقاء فكرياً عميقاً بيننا، وثمة انشغالاً بالهموم نفسها، فنشأت صداقة بيننا، صداقة فكرية وشخصية عميقة.

وكان هناك جو ثقافي جاد في الرياض وفي الجامعة، فكنت أدعى لإلقاء المحاضرات عن الرومانسية والصهيونية أو عن ما بعد الحداثة (على سبيل المثال) في النادي الأدبي وعن الصهيونية في كثير من المنتديات. وكنت أحضر كل أسبوع ندوتين: الأولى باللغة الإنجليزية، وكان يحضرها بعض الأساتذة غير العرب من المتحدثين بالإنجليزية وكنا نناقش القضايا الفلسفية. أما الثانية فكانت ندوة يحضرها عدد كبير من الأساتذة السعوديين والعرب ونتناقش في كثير من القضايا. وفي هذه الندوات بدأت أطور بعض نماذجي التحليلية.

وأعتقد أن الإبداع الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان المثقف أو المفكر جزءاً من مجموعة صغيرة من المثقفين ممن يشاركونه الرأي، فهم قادرون على قراءة ما يكتب وتوجيه النقد البناء له بشيء من التعاطف، فيمكنه أن يطور رؤيته بالتدريج من خلال الحوار. هذا على عكس المؤتمرات، حيث يجب على الباحث أن يقرأ كل المراجع ويوازن كل أطروحاته ويقرأ بحثه أمام جماعة لا يعرف شيئاً عنها أو عن توجهاتها، ولا تعرف هي شيئاً عنه. وقد قرأت أول بحث لي عن الحداثة المنفصلة عن القيمة وعن النماذج في الندوتين المذكورتين.

وقد تحددت معالم (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) وتشابكت الموضوعات والنماذج المختلفة إبان فترة ست السنوات التي قضيتها في الرياض، بحيث حينما عدت إلى القاهرة، كنت قد طورت النماذج التحليلية الأساسية، وأصبح من السهل عليّ تدريب مساعدي الباحث العاملين معي. كما أنني بدأت هناك ندوة عن إشكالية التحيز التي تحولت إلى مؤتمر عقد في القاهرة، ونشرت الأوراق في كتاب من سبعة أجزاء.

س: من الملامح البارزة للغاية في شخصيتك الفكرية، ملمح قوة الذاكرة، الذاكرة لها دور قوي وتصل إلى تفاصيل يصعب في بعض الأحيان على المرء ان يصدق انه يمكن للمرء أن يتذكرها، خاصة عندما تكون عائدة إلى أكثر من خمسة عقود. هذه الذاكرة لها دور في نشاطك الفكري، إلى درجة أنك تذكر مثلاً عندما كنت بصدد إعداد رسالة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي في امريكة، انك كنت لا تعتمد على الطريقة المعهودة وهي كتابة الكروت، كنت تتذكر الاقتباسات بصفحاتها. هل هذا الأمر صحيح. طبعاً أنا لا أكذبه، لكنه أمر مثير للاستغراب؟

ج: • أساساً كنت أتذكر أين سأجد الاقتباس، أنا لا أتذكر الاقتباس حرفياً، لكن حين أصل لمرحلة الكتابة وأحتاج إلى هذا الاقتباس، أذهب مثلاً إلى أعمال الشاعر الأمريكي وولت ويتمان، وكانت من سبعة مجلدات فأعرف في أي مجلد وأي صفحة يقع الاقتباس الذي أريده. وحينما كنت طالباً في الجامعة كنت دائماً أتعجب مما يكتبه الطلبة من محاضرات لأن كل شيء كان ينطبع في ذهني. بعد أن تأملت قليلاً في هذا تذكرت عبارة للأستاذ هيكل قال لي: إن النسيان وليس التذكر هو الذي يصنع المثقف، وكان ما يعنيه أن النمط وليس المعلومة هو الذي يصنع المثقف، واكتشفت أن قوة ذاكرتي تعود إلى أنني دائماً أضع كل معلومة أو حدث داخل نمط، فاسترجاعه يكون سهلاً، ولذلك نجد أن الأحداث التي لم أتمكن من إدخالها في نمط، نسيتها تماماً. ومن هنا كتبت (رحلتي الفكرية) بهذه الطريقة، فهي لا تتبع نظام التسلسل التاريخي المألوف وإنما موضوعات أساسية تشكل أنماطاً.

س: على ذكر كتاب (رحلتي الفكرية) وصفته بانه سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ماذا تقصد بذلك؟

ج: (رحلتي الفكرية) هي قصة حياتي أنا مثقف مصري عربي مسلم، وليست قصة حياتي الخاصة، زوجاً وأباً وابناً وصديقاً وعدواً، وهي ترصد تحولاتي الفكرية وتؤرخ في الوقت نفسه لجيلي أو لقطاع منه. فتحولاتي ليست بأي حال منبتة الصلة عما يحدث حولي. كما أن الجزء الثاني من الرحلة هو محاولة لعرض أفكاري الأساسية بطريقة أعتقد أنها مبسطة، كما أنها تبين كيف تشكلت هذه الأفكار ومدى ترابطها، وبعض تطبيقاتها حتى يستفيد الشباب من تجاربي. ومن هذا المنظور تصبح أحداث حياتي لا أهمية لها في حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري. ولذا استبعدت كل الوقائع والتفاصيل التي ليس لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بتطوري الفكري. ولذا فرحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية.

ولكن هذه الرحلة الفكرية - مع هذا - هي رحلتي أنا، فأنا الذي عشت ما عشت من تجارب، وطرحت ما طرحت من أسئلة، واستوعبت ما استوعبت من دروس ومفاهيم. فإذا كانت هذه الرحلة الفكرية سيرة غير ذاتية، فهي أيضاً سيرة غير موضوعية، سيرة إنسان يلتقي في فضاء حياته الخاص بالعام.

س: الخاص والعام تداخل في رحلتك الفكرية بشكل مختلف عما هو سائد في مثل هذه التجارب، فكيف تعاملت معهما؟

ج: نعم؛ عندما ولدت ابنتي نور طفلتنا الأولى مثلاً كنت ساعتئذ مازلت ماركسياً، جلست أتأمل في كل أبعاد هذه التجربة أربعة أيام أو خمسة في ضيق وحيرة من أمري، فكنت أتساءل: هل من المعقول أن تكون هذه الطفلة مجرد نتاج لبعض الإنزيمات والغدد، أم أن هناك شيئاً إنسانياً فريداً لا يمكن تفسيره مادياً؟ كيف تولد طفلة من رحم أمها، وفور ولادتها تنشأ علاقة بينها وبين أمها، أنا لست جزءاً منها؟ وزوجتي وزميلتي وصديقتي وحبيبتي، تصبح فجأة أماً، لها عالمها الخاص، لا أنتمي إليه؟ لم أسترح من كل هذه التساؤلات إلا بعد كتابة القصيدة التي أتخيل فيها أن الله

قد أيقظني في ليلة محددة لأضاجع زوجتي في لحظة محددة حتى تنجب هذه الطفلة، وأقول فيها:

يا إصبع الإله قد أقلقت مضجعي أولـدتـهـا حـواء ثـم مـريـمـا

وكنت في هذه الأيام، أدرس اللاهوت المسيحي. وحواء من منظور مسيحي هي مصدر الخطيئة والموت، أما مريم فهي مصدر الغفران والحياة، فالمولودة في نظري كائن إنساني متكامل يحوي كلاً من الخير والشر والحياة والموت ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٩١/٧-٨]. وحين نظرت إلى القصيدة وجدتها تضم صوراً مجازية دينية عديدة، فتساءلت كيف يمكن لإنسان مادي أن يكتب قصيدة دينية؟ هل أخفق النموذج المادي في تفسير لحظة الولادة وارتباط الأم بابنتها وارتباطي بها؟

داخل النموذج المادي يمكن أن يتحدث المرء عن إنزيمات عامة ولا يمكن الحديث عن لحظة معينة لها خصوصيتها يتم فيها هذا الفعل الإنساني الذي ينتج الأشياء الإنسانية المركبة بهذا الشكل. في بقية القصيدة أتأمل في هذا المولود الجديد فأراه شيئاً جميلاً صغيراً عنيداً كبروميثيوس، أي أستخدم صورة علمانية؛ لأن بروميثيوس هومن أهم أبطال العلمانية ورموزها (فحسب الأسطورة الإغريقية، قام بروميثيوس بسرقة النار من الآلهة وأعطاها للإنسان، ومن هنا بدأت الحضارة، وبسبب جريمته هذه تقوم الآلهة بتعذيبه). ومع هذا تحول بروميثيوس في القصيدة إلى رمز المقدرة على التجاوز. وفي نهاية القصيدة أطلب من ربان السفينة أن يبحر بي. لم أكن أدرك إلى أين سيبحر بي، لكني أدركت أن هذا الشيء الصغير العنيد المتجاوز لسطح المادة شكّل ثغرة في نموذجي المعرفي. وكما قلت فوجئت أن القصيدة التي كتبتها ذات طابع ديني مع أنني كنت أتصور أنني مادي جدلي علمي، فسبب لي ذلك قلقاً. ومن الواضح أنني حين كتبت هذه القصيدة كتبتها بكل كياني؛ بوعيي ولاوعيي وبعقلي ووجداني، فتمكنت من تجاوز النموذج المادي الذي هيمن على فكري، ولكنه لم يهيمن عليّ وجداني أو أعماقي. ثم توالت الثغرات وتزايدت، وهكذا فرضت الثنائية نفسها علي مرة أخرى. وتوالت هذه المواجهات مع النموذج المادي، إلى أن انتهى بي الأمر أن قررت أنه نموذج قد يصلح في تفسير عالم الطبيعة والمادة، وبعض جوانب

الوجود الإنساني، لكنه لا يصلح في تفسير الإنسان في كليته. وهذه الوقائع خاصة جداً، ومع هذا ذكرتها في (رحلتي الفكرية) لأنها أثرت فيّ فكرياً.

في مقابل هذه التجارب الخاصة يوجد تجارب عامة لم أتطرق لها إلا في صفحات قليلة، فهي لم تؤثر فيّ فكرياً من قريب أو بعيد، فعلى سبيل المثال شغلت منصب مستشار في مكتب الجامعة العربية في نيويورك لمدة خمس سنوات، ولم أشر لهذه التجربة إلا في مجال أنني اصطدمت بالبيرقراطية، وعرفت مدى فساد الإعلام العربي.

والمفهوم عندنا في الوطن العربي أن السيرة الذاتية تتحدث عن الحياة الخاصة لصاحب السيرة ولذا يحجم كثيرون عن كتابة سيرهم الذاتية. وهم محقون في ذلك فحياة الإنسان الخاصة، حتى لو كان شخصية عامة، هي ملك له ولأسرته. ولكن حياته العامة، بما فيها من تجارب وخبرات، ليست ملكاً له، ولابد أن تفيد منها الأجيال الجديدة. في هذا الإطار كتبت (رحلتي الفكرية) فهي ليست "رحلتي الخاصة" .وأرجو أن يقوم الكُتَّاب والمفكرون العرب، في هذه المرحلة بالذات التي يسودها الإحساس الشديد بالضياع، بكتابة سيرهم الفكرية حتى لا يبدأ الشباب من نقطة الصفر!

س: نشرت ديوان شعر بعنوان أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية، شبه ذاتية شبه موضوعية، هل يمكن ان تحدثنا عنه؟

ج: ديوان الشعر الذي نشرته هو القصائد التي كتبتها عبر الأربعين عاماً الماضية، واحتفظت بها في درج مكتبي. أنا أعرف أن هذه القصائد قد يكون لها جمالها الخاص ولكنها ليست من عيون الشعر. وقد اطلع بعض أصدقائي على هذه القصائد وبدؤوا يشيرون عليّ بضرورة نشرها، خاصة أنها تعبر عن تطوري الفكري، شأنها شأن (رحلتي الفكرية). وقد أحجمت بعض الوقت. ولكن بعد نشر (رحلتي الفكرية) (والتي نفدت طبعتها الأولى خلال بضعة أيام) وبعد أن وجدت اهتمام القراء بتطوري الفكري وبسيرتي غير الذاتية وغير الموضوعية، رأيت أن الديوان يمكن أن يكون مكملاً لرحلتي الفكرية، ومن هنا تسميتي له بأنه سيرة شعرية، شبه ذاتية شبه موضوعية.

س: هناك مجموعة تساؤلات حول المصادر الفكرية للتكوين. فالمتابع للموسوعة وأعمالك الأخرى - لاسيما سيرتك "غير الذاتية"- يجد روافد عديدة لتكوين المسيري العلمية؟

ج: • الروافد الفكرية التي نهلت منها كثيرة ومتنوعة، ولعل هذا يعود إلى عناصر كثيرة أنا غير مسؤول عن معظمها. فقد نشأت في بيئة تقليدية تقام الصلاة فيها في مواقيتها، وتؤتى الزكاة، وتتحكم في المجتمع مجموعة من القيم الدينية والتقليدية التي يستبطنها الإنسان دون أن يدري، وهو مجتمع كان يمتلك ثقافة تقليدية ثرية من أغان وقصص وسير وفنون وحكمة، عرفتها وتأثرت بها في طفولتي. وفي صباي قرأت كثيراً من كتب الفقه والكتب الدينية.. الغَثَّ منها والثمين!.

س: هل يمكن أن تكون أكثر تحديداً؟

ج: • ابتداءً أحب أن أشير إلى أنه عندما يبدأ المرء في قراءة كتاب ما دون أن تكون عنده إشكالية فكرية فإنه قد لا يؤثر فيه، فوجود مثل هذه الإشكالية تجعل الإنسان يستوعب محتويات الكتاب، وهناك كتب تولد الإشكاليات، لكن من المستحسن بعد مرحلة عمرية معينة ألا يقرأ الإنسان كتاباً إلا بحثاً عن إجابة لإشكالية فكرية تواجهه، لأن بحر المعرفة لا نهاية له. وقد زادت شبكة الإنترنت الأمور اتساعاً. ولذا أميز بين الحقائق والحقيقة، فالحقائق موجودة على الإنترنت وفي الصحف والموسوعات، أما الحقيقة فيجردها الإنسان بعقله، بمعنى أنه إذا كانت الحقائق موضوعية بشكل كامل فالحقيقة لها جوانب ذاتية، أو فلنقل عقلية، بمعنى أن الإنسان هو الذي يجردها من الحقائق المتناثرة. وهذا لا يعني السقوط في الذاتية، لأنه حينما أصل إلى تعميم ما أرى أنه الحقيقة بمعنى أنه يعطي صورة كلية عن الواقع الذي أدرسه أو أرصده أو أدركه، فإنني أطرح هذا التعميم لا على أنه حقيقة مطلقة ونهائية وإنما باعتباره حقيقة قمت بتجريدها ولابد من اختبار مقدرتها التفسيرية على محك الواقع.

وقبل أن نتناول الكتب التي أثرت فيّ لابد أن أشير إلى أنني تأثرت كثيراً بدراستي للشعر الرومانتيكي الإنجليزي (تخصصي الأكاديمي) الذي يعد أول احتجاج أدبي على

الفلسفات المادية النفعية التي صاحبت ظهور المجتمع الصناعي الحديث في الغرب. كما أن الدراسة الأدبية زودتني بآليات تحليل النصوص ومحاولة رؤية الخاص في علاقته بالعام.

وفي الدراسات الأدبية، يحاول الباحث ألا يظل على مستوى الموضوع المباشر الظاهر (بالإنجليزية: سابجيكت subject)، وإنما يحاول الغوص للوصول إلى الموضوع الأساسي الكامن ويمنحه الوحدة التي لابد أن يتسم بها إن كان نصاً جيداً. ولأن الموضوع الأساسي كامن، فلا يمكن للعقل رصده بشكل مباشر، وإنما عليه أن يكد ويتعب ويجتهد ويُفكِّك ويُركِّب ويُجرِّد ليصل إليه. ودراستي للموضوعات الأساسية الكامنة في الأعمال الأدبية كان تمهيداً حقيقياً لتبني النماذج على أنها أداة تحليلية.

ومن المناهج الأدبية التي تأثرت بها منهج دراسة العمل الأدبي من خلال الصورة. وهذا المنهج يفترض أن الصور التي يستخدمها أديب ما تعبِّر عن الموضوع الأساسي الكامن في النص الأدبي أكثر من أي عنصر آخر فيه، بل أكثر مما يقرره الأديب نفسه بشكل صريح واضح واع. ولذا يقوم الناقد الذي يستخدم هذا المنهج بدراسة الصور المتناثرة في العمل الأدبي، فيربط بينها ويجرد منها أنماطاً أساسية يحاول أن يكشف مغزاها ويراها كلاً يتطور، ووحدةً لها منطق داخلي ومعنى. فكنا ندرس على سبيل المثال صور الدم والنوم في مسرحية ماكبث، وصور العطش والريح في قصيدة "الملاح القديم"، وهكذا. ولا تزال دراسة الصورة المجازية طريقة أساسية بالنسبة إلي لتحديد الموضوع الأساسي الكامن في نص (سياسي وأدبي) ما. وقد كتبت دراسة عن الصورة المجازية العضوية والصورة المجازية الآلية بحسبانهما نموذجين إدراكيين أساسيين في الحضارة الغربية.

س: هل يمكن أن تتناول بعض الكتب التي اثرت فيك؟

ج: من أوائل الكتب التي ساعدتني على بلورة فكري كتاب للناقد الأمريكي أبراهام ماير إبرامز عنوانه (المصباح والمرآة)، تُرجم إلى العربية في سورية، وقد حاول الكاتب أن يقدم تاريخ النقد الغربي من خلال نماذج، فقسم النقد الغربي إلى أربع مراحل: نظرية المحاكاة، والنظرية البراجماتية، ونظرية التعبير، ونظرية النقد الموضوعي أو المكتفي بذاته autonomous، أي الذي يركز على العمل الأدبي وبنيته

ولا يلتفت بقدر الإمكان إلى العناصر الاجتماعية أو التاريخية، ولا إلى حياة الأديب صاحب العمل. وقد جعلني هذا الكتاب أشعر أنه لا يجب أن نتلقى المعلومات ونرصدها ونراكمها وحسب، بل لابد أن نصنفها داخل أنماط. كما أن أعمال الناقد الأدبي رينيه ويليك René Welelk النقدية كان لها أعمق الأثر فيّ، فعقليته جرمانية تبحث دائماً عن وحدة ما وراء التفاصيل الفكرية والنقدية التي يأتي بها.

وقرأت كذلك كتابات نورثروب فراي Northrop Frye الناقد الأدبي الذي حاول أن يطوِّر نظرية شاملة تستند إلى فكرة النمط الأولي (بالإنجليزية: آرك تايب archetype)، وهي الرموز المتكررة المغروسة في لاوعي الإنسان الجمعي، مثل الريح رمز عودة الحياة، والمطر رمز الخصب، وهكذا. وأخيراً درست كتابات المدرسة البنيوية، وقرأت بعض قراءاتهم البنيوية للأعمال الأدبية، وكانت قراءاتٍ -والحق يقال- مملة مجردة طويلة تقول أبسط الأمور بأعقد الطرق، ولكنها مع هذا كانت تحاول الوصول إلى جوهر البنية في تركيبيتها وتشابك عناصرها وعلاقاتها. والقاسم المشترك الأعظم بين كل هذه المدارس الأدبية أنها تحاول أن تدرك الوحدة الكامنة خلف التنوع والتفاصيل. وبذلك كانت تمهيداً حقيقياً لتبني النماذج كأداة تحليلية وتدريباً عليه.

ومن الكتب الأخرى التي أثرت فيّ ترجمة عربية لمختارات من قصائد الشاعر التركي ناظم حكمت، وعلى هرطقته وكفره، إلا أن إيمانه بالإنسان وبمقدرة الإنسان على مكافحة الظلم يستحق التقدير والاحترام، هذا إلى جانب أنه شاعر عظيم، جعلني أحب الشعر. وحينما قرأت قصائد الشاعر الأيرلندي وليم بتلر ييتس تركت فيّ أعمق الأثر، فهي على عكس قصائد الشاعر ت. إس. إليوت، تتعامل مع الكوني في الإطار التاريخي والسياسي، ويبدو أن جوهر رؤيتي للعالم يقع في النقطة التي يتقاطع فيها المطلق مع النسبي، والتاريخي مع الكوني، والإنساني مع المادي.

ومن الروافد الأساسية التي شكلت نقطة تحول في حياتي كُتيّبان صغيران للمفكر الفلسطيني الإسلامي إسماعيل راجي الفاروقي، أحدهما عن اليهودية والثاني عن الصهيونية، وهما عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في معهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية في القاهرة. ولأول مرة وجدت معالجة معرفية فلسفية لقضايا سياسية، وأعتقد أن من مشكلات الخطاب التحليلي في العالم العربي وفي مصر أنه قد تم تسييسه، وأن الأبعاد المعرفية والفلسفية اختفت تماماً. وكان لهذين

الكتابين الصغيرين الفضل في أنهما نبهاني إلى أهمية البُعد المعرفي، ومن ثم تحولت الصهيونية بالنسبة إلي من كونها ظاهرة سياسية إلى أنها ظاهرة إنسانية ذات أبعاد فلسفية، فتجاوزت البعد السياسي الضيق، مما أدى إلى تدفق كل همومي الفلسفية والفكرية في دراستي للصهيونية، ومنها في دراستي للنفس البشرية. ولذلك كان أول كتاب لي عن الصهيونية هوكتاب (**نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني**)، وهي دراسة في فلسفة التاريخ عند الصهاينة، وأول فصل فيه كان بعنوان "حلول الله في التاريخ" حيث استخدمت نموذج الحلولية ووحدة الوجود، الذي أصبح واحداً من أهم النماذج التحليلية التي طورتها واستخدمتها في تحليل النصوص والظواهر.

س: كلمة "بنية" كانت تترد كثيراً في الخطاب التحليلي العربي إلى أن ظهر فكر ما بعد الحداثة، أليس كذلك؟

ج: بلى، وقد قضيت بعض الوقت في دراسة البنيوية؛ لأنني عندما بدأت أنتقل من الماركسية لأبحث عن نموذج تفسيري آخر، وجدت أن الماركسية دائماً تتحدث عن أن البناء التحتي هو البناء المادي وأن البناء الفوقي هو الأفكار، وأن البنية التحتية هي التي تفرز البنية الفوقية، وذلك دون أن تبين كيف يحدث ذلك. وقد قال سارتر إذا كان بول فاليري بورجوازياً صغيراً، فلماذا لا يكون كل بورجوازي صغير بول فاليري؟ وهذه إشكالية حقيقية دفعتني إلى الاهتمام بالفلسفة البنيوية. فقرأت كتاب الدكتور أحمد أبو زيد في النسق وهو من جزأين، وهذه هي طريقتي حين أواجه إشكالية فكرية. فمع أن كتاب الدكتور أبو زيد لم يكن عن البنيوية إلا أن فكرة النسق تخدم الفكرة التي تشغلني. ونحن في عالمنا العربي نهتم أكثر بالمضمون، والمضمون مثل الرمال المتحركة ومثل المعلومات لا بنية محددة لهم، وأعتقد أن "البنية" هي النقطة التي يتقاطع فيها الشكل بالمضمون بحيث يصبح المضمون شكلاً ويصبح الشكل مضموناً. كما قرأت كتاباً للدكتور صلاح فضل عن البنيوية، وأعتقد أنه أحد أهم الكتب عن هذا الموضوع، فالدكتور صلاح فضل عنده مقدرة غير عادية على ترجمة المصطلح، وقد قررت هذا الكتاب على طلبة الدراسات العليا. كما قرأت كتاب الدكتور زكريا إبراهيم بعنوان (**مشكلة البنية**)، وبعض الدراسات الأخرى باللغة الإنجليزية. وكما هو واضح فإنني أقرأ وفق إشكاليات تواجهني. وقد فشلت في أن أجد

ما أبحث عنه، أي حل إشكالية علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي. وتدريجياً أكتشف أن البنيوية معادية للإنسان، بل إنها تميته (على حد قول جارودي). ومفهوم البنية في الفكر البنيوي حل محل مفهوم المادة عند الماديين. ولكن مع رفضي للفلسفة البنيوية إلا أنني وجدت أن المنهج البنيوي في التحليل هو في الواقع نقد لما بعد الحداثة، التي يطلق عليها أيضاً "ما بعد البنيوية"، وأن الفلسفة البنيوية تتضمن منهجاً من الممكن أن يتم تخليصه من أصوله الفلسفية ويُستخدم في تفسير كثير من الظواهر.

س: يرى البعض أن اقطاب الفلسفة البنيوية، مثل كلود ليفي شتراوس من اليهود، وأن هذا له دلالته؟

ج: إن موقفي من هذه القضية واضح جداً في هذا الموضوع، فيهودية اليهودي كما أؤكد في كل كتاباتي ليس لها إلا دور ثانوي في تشكيل فكره، بمعنى أن المنظومة المادية المهيمنة على الوجدان الغربي تؤدي إلى إلغاء الإنسان. وأن اليهودي في الغرب إنسان غربي بالدرجة الأولى، وأن يهوديته تجعله يؤكد بعض العناصر على حساب عناصر أخرى، ولكن يظل الإطار الأساسي والمرجعية النهائية هي المنظومة العلمانية المادية المعادية للإنسان. وفي دراستي عن فرويد في الموسوعة، أوضحت أن الاهتمام بالجنس في أواخر القرن التاسع عشر في أوربة كان مسألة عامة يتم تداولها بين الكاثوليك وبين البروتستانت واليهود وغيرهم، أما بالنسبة إلى فرويد فيمكن القول إن تأثره بالقبَّالة اللوريانية قد عمّق من هذا البعد. وقد وُصفت القبالة اللوريانية على يد بعض أحبار اليهود بأنها جنَّست الإله وألهت الجنس، بمعنى أن اهتمامه بالجنس وتحويله إلى مقولة كبرى ينبع من انتمائه للحضارة الغربية، وأن انتماءه اليهودي قد أدى دوراً مساعداً وحسب، والشيء نفسه بالنسبة إلى دريدا الذي يوقع بعض كتاباته بكلمة" حاخام دريدا".

س: تقول إنك تأثرت بعلم الاجتماع الألماني،ما طبيعة هذا التأثر؟

ج: نعم، تأثرت بعلم الاجتماع الألماني وبماكس فيبر على وجه التحديد، وذلك من ناحية المنهج ومن ناحية المضمون، وأعمال فيبر في تصوري مهمة للغاية، فهو لم يسقط في تعميمات مجردة عن الصراع الطبقي والحقب التاريخية، وإنما دخل

في عمق الحداثة الغربية وأثرها في الإنسان. فبين كيف أن عملية الترشيد المنفصلة عن القيمة ستودي بإنسانية الإنسان وتنتهي به في "القفص الحديدي". وقد وصف فيبر هذا المجتمع الجديد في عبارات تنم عن تشاؤمه الشديد، فالترشيد في تصوره سيفرغ المجتمع من أي دلالة أو معنى، ويحوله إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا يسود المجتمع ككل ظروف المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظماً كفئاً يشبه الآلة التي تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة لهم ومقررة مسبقاً ويقوموا بأدوار مرسومة، بحيث "يصبح كل إنسان ترساً صغيراً في الآلة، ولأنه يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد هو أن يصبح ترساً أكبر". ثم يضيف فيبر: "لا أحد يعرف من سيعيش في هذا القفص في المستقبل، أو لعله في نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماماً، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة. أو إن لم يحدث شيء كهذا، سيسود تحجر آلي، موشى بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات.... عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضاري يمكن أن نقول عن حق: متخصصون لا روح لهم، حسيون لا قلب لهم. وهذا اللاشيء يتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل". وهذا النقد الإنساني العميق للحداثة الغربية شجعني على أن أنظر لها بعيون نقدية ولا أستوعب فيها.

س: وماذا عن روجيه جارودي؟

ج: حينما كنت ماركسياً في الستينيات لاحظت أنني مهتم بروجيه جارودي، وكان آنذاك أهم منظر ماركسي في الحزب الشيوعي الفرنسي، وعندما تأملت في كتاباته وجدت أنه مهتم بالجانب الإنساني في ماركس وليس بالجانب الذي يسمونه علمياً. وأن تناوله للماركسية مختلف لأنه مثلاً كان مهتماً بالفيلسوف الألماني فيخته كمصدر من مصادر فكر ماركس، كما كان مهتماً بالإرادة الإنسانية والتجاوز، وكان من أوائل من طالب بالحوار بين الماركسية والكاثوليكية في مقابل الرأسمالية المتوحشة. ومما يجدر ذكره أنني بدأت اقترابي من الإسلام في المرحلة ذاتها التي بدأ جارودي فيها الاقتراب التدريجي من الإسلام. وأفسر هذا أنه في السبعينيات بدأت أزمة الحداثة الغربية تتضح، سواء في الشرق أم الغرب، وأن كثيراً من أمثالي ممن عادوا إلى الإسلام، قد فعلوا ذلك نتيجة لإحساسهم بأن منظومة الحداثة الغربية

الداروينية لم تعد قادرة على إدارة المجتمعات الإنسانية، وأنها حولت العالم إلى حلبة صراع بين الحضارات والمجتمعات، وأنها ستودي بنا جميعاً.

والجدير بالذكر أن الماركسيين المؤمنين بالإنسان عندهم مشكلة هي أنه إذا كانت المرجعية النهائية للمرء مادية فعليه أن يذعن لقوانين المادة، وبذلك يسقط الإنسان في الحتميات المادية ويطبق عليه السقف المادي بقوانينه الصارمة، ويفقد مقدرته على التجاوز، ومن ثم يفقد حرية الاختيار ومسؤوليته الخلقية ويتخلى عنها، وفي نهاية الأمر تخمد النزعة الثورية ذاتها، لأن الثورة على الوضع القائم تتطلب إيماناً بمثل أعلى متجاوز للسقف المادي، المتمثل في الوضع القائم الذي يطلقون عليه بالإنجليزية status quo. لكن لو كان المرء مؤمناً إيماناً حقاً بالإنسانية فإنه سيجد نفسه، شاء أم أبى، مؤمناً بالإنسان على أنه كائن مختلف عن المادة، يشير إلى ما وراءها وما يتجاوزها. إذا آمن الإنسان المتسق مع نفسه منهجياً وفلسفياً بالإنسان على أنه كائن غير خاضع لقوانين المادة الصماء فإن عليه أن يفعل واحدة من اثنتين: إما أن يؤمن بهذه القوة المتجاوزة لسطح المادة، التي نسميها الإله، أو أن يُسقط الإنسان من اعتباره هذه القوة ويتحول إلى عدمي يذعن لقانون المادة. وأعتقد أن هذا هو السبب في أن كثيراً من الماركسيين أصبحوا هذه الأيام من الرجعيين الذين ينادون بالتطبيع وبالسباحة مع تيار العولمة، فالرجعية إذعان لحركة المادة ولحركة السوق. وعندما اعتنق روجيه جارودي الإسلام قال إنه انتقل من واحدية السوق إلى وحدانية الله بعد أن تجاوز المادة.

س: وماذا عن المؤثرات التي ساهمت في رحلة العودة إلى الإسلام؟

ج: من الطريف أنني بدأت إعادة اكتشاف الإسلام حينما كنت في الغرب أولاً من خلال المتاحف التي تعرفت فيها على عظمة الحضارة الإسلامية من خلال الأجنحة الإسلامية، ثم من خلال الدراسات المختلفة مثل أعمال بعض المستشرقين ممن قدموا دراسات ذات مقدرة تفسيرية عالية للحضارة الإسلامية والذين يحاولون دراسة الإسلام كنسق فكري مستقل. كما تأثرت بدراسات سيد حسين نصر ومالك بن نبي وفضل الرحمن (ثم فيما بعد مجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

ومن أهم الكتب أيضاً التي أثرت فيّ بعد أن تبلورت فكرياً كتاب علي عزت بيجوفيتش الذي يحمل عنوان (الإسلام بين الشرق والغرب)، الذي ترجمه الأستاذ محمد عدس ترجمة ممتازة، بل إن ترجمته العربية أفضل من النص الإنجليزي بمراحل. لو كنت قرأت هذا الكتاب في مقتبل حياتي الفكرية لوفر عليّ وقتاً كبيراً، لأنه قدم رؤية إنسانية إسلامية للكون، رائعة وعظيمة. (تماماً مثل منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكتابات د. طه جابر العلواني ود. عبد الحميد أبو سليمان)، فبيجوفيتش ينطلق من الإنسان إلى الماوراء ومنه إلى الله، وليس من الله إلى الإنسان كما يفعل كثير من المفكرين والدعاة. فعلى سبيل المثال فهو يذهب إلى أن الإنسان كائن ميتافيزيقي، دائم البحث عن المعنى، وأنه لا يمكنه أن يدور في إطار النموذج المادي وحسب، ولذا لا بد أن يؤمن بشيء ما متجاوز للسطح المادي، فإن لم يؤمن بالإله، فإنه قد يؤمن بالعرق أو بالجنس أو بالآيس كريم! فهي ميتافيزيقا بلا أعباء أخلاقية. وقد حاول بيجوفيتش تقويض النظرية الداروينية المادية ليس عن طريق الإتيان بأدلة علمية وإنما عن طريق توضيح عجزها عن تفسير كثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. فيشير إلى مقدرة الإنسان على أن يضحي بنفسه من أجل الآخرين، وكيف أن هذا يتنافى مع القوانين الطبيعية. وكيف أن النظرية الداروينية تعجز عن تفسير ظاهرة الفن على سبيل المثال. فيقول إن النظرية الداروينية قد تفسر الجانب التشريحي لذراع أي إنسان، ولكنها لا يمكنها أن تفسر ذراع مايكل أنجلو.

أعتقد أنه لو كنت قرأت هذه الدراسات في السبعينيات لعجلت بتحولي، لكن هذا لم يحدث. ولكن يجب أن أضيف أن التحول كان حتمياً لسبب بسيط؛ لأنه من البداية كان عندي إيمان بالإنسان على أنه كائن مركب لا يمكن رده لقوانين المادة البسيطة. وإلى جانب كل هذا، كان هناك في نهاية الأمر المخزون الضخم داخلي من التراث الديني الإسلامي وتجربتي مع المجتمع التقليدي في دمنهور في طفولتي وصباي. ففي سن الثالثة عشرة، كنت قد قرأت القرآن عدة مرات وعرفت كثيراً من الأحاديث النبوية الشريفة، وكنت كذلك قد قرأت كتاب (فقه السنة) للشيخ سيد سابق، ولذا كنت أعرف الفروق الدقيقة بين المذاهب الأربعة في كثير من الأمور. وكنت أعرف كذلك كثيراً من قصص السيرة والخلفاء والصحابة، كما كان لي معرفة بتاريخ المسلمين. وقد تراسلت بعض الوقت مع الأستاذ سعيد رمضان [رحمه الله] الذي كان كريماً معي فكان يرد

على رسائلي. وقد عدت لقراءة القرآن مرة أخرى، والكتب التي تتناول التراث الإسلامي، بما في ذلك الفلسفة الإسلامية، وللتأمل في التراجم والأسرة الممتدة، أي إنني عدت إلى ما أعرف.

الروافد متعددة ومتنوعة والحمد لله. فأنا لم أنغلق على تراثي أو ذاتي، ولم أحصر نفسي في نطاق العالم الغربي، بل انفتحت على الحضارة الغربية ونهلت من معينها، وتعلمت منها الكثير، فهي جزء من تراثي كإنسان. ولكنني حاولت قدر استطاعتي ألا تتحول هذه الحضارة إلى مطلق (حضارة الطبيعة البشرية، حضارة كل الناس في كل زمان ومكان، كما يزعم البعض)، وإنما ظلت بالنسبة إلي حضارة واحدة من ضمن حضارات أخرى عديدة، أتعامل معها دون أن أتلقاها بشكل سلبي، وكذلك دون أن أرفضها بشكل مطلق!

ولكن أحب أن أشير إلى أن هناك شيئاً ثابتاً، لم يتحول أبداً، خلال تجوالي الفكري والفعلي، وعبر تحولاتي الفكرية الكثيرة، وهو إيماني بالإنسان على أنه مقولة مستقلة عن قوانين الطبيعة، وإيماني بمقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية وظروفه الاجتماعية والتاريخية. وهذا الإيمان هو الذي دفعني إلى اعتناق الماركسية، وهو أيضاً الذي دفعني إلى استيعابها وتجاوزها، حتى وصلت إلى رحابة الإيمان بالإنسان والله. فالإنسان المتجاوز لقوانين المادة هو أكبر شاهد عندي على وجود الله.

س: قلت إن كتاباً صغيراً عن اليهود للمفكر جمال حمدان اثر فيك كثيراً، كيف كان ذلك مع انك لم تعره اهتماما كبيراً في البداية؟

ج: كان تصوري لمفهوم التأثير تصوراً معلوماتياً، بمعنى أنني كنت أظن أنه حينما "يؤثر" كاتب في آخر، فإن الكاتب الثاني يأخذ منه بعض العبارات أو بعض الحقائق والمعلومات. وحينما قرأت كتابات جمال حمدان كان هذا هو تصوري (وهو التصور الشائع حتى الآن في الأوساط الأكاديمية)، وبما أنني لم أقتبس منه أي عبارات أو معلومات، تصورت حينذاك أنني لم أتأثر به. ولكني حين تغيرت رؤيتي لمفهوم التأثير والعقل أدركت مدى عمق تأثيره فيّ. فالتأثير الحقيقي ليس مجرد أخذ عبارة من هنا ومعلومة من هناك، وإنما ينصرف إلى الرؤية الكلية التي تترجم نفسها إلى

منهج في الدراسة وطريقة في التحليل، وهذا هو الأثر الذي تركه جمال حمدان فيّ؛ إذ تغيرت طريقة رؤيتي للجماعات اليهودية، فانتقلت من فخ المعلوماتية وما أسميه الموضوعية المتلقية، أي رصد المعلومات ورصّها دون هدف معروف ودون غاية واضحة (وصف أحد الكتاب الأمريكيين هذه الموضوعية المتلقية بأنها مثل إحصاء عدد القطط في زنزبار!). وبدأت التحرك نحو ما أسميه الموضوعية الاجتهادية التي لا تكتفي بالرصد وإنما تحاول أيضاً أن تربط بين المعلومات والحقائق لتجرد منها أنماطاً متكررة ثم نماذج تحليلية. هذا هو أثر جمال حمدان الحقيقي الذي لم أنتبه إليه في الماضي بسبب محدودية الرؤية.

س: قبل ذلك بسنوات قليلة، وبعد العودة من الولايات المتحدة كان لك مشروع فكري، يتلخص في حل معضلة ارتباط البناء الفوقي بالبناء التحتي والربط بين النقد الأدبي وتاريخ الأفكار، ولكنك واجهت ما سميته بالذئاب الثلاثة: ذئب الثروة، وذئب الشهرة، والذئب الأهم والأخطر الذي سميته بالذئب الهيجلي المعلوماتي، هل لك أن تبسط القول في ذلك؟

ج: نعم، ذئب الثروة كان شرساً لكنه أيضاً كان هشاً، عندما عدت من الولايات المتحدة بعد أن حصلت على الدكتوراه وجدت إخوتي من التجار قد أصبحوا أثرياء، وأنا راتبي محدود، وكان أمامي الفرصة أن أعمل بالتجارة، فوالدي رحمه الله ترك لي ميراثاً من ضمنه التجارة. وحيث أن الشرعية في أسرتنا كانت شرعية الثروة، وكان مجتمع الثروة والانفتاح قد بدأ في اختراق البناء الاشتراكي، بدأت أفكر في وضعي المالي، فكنت أشعر بالغيظ، حتى إن درجة حرارتي كانت ترتفع أحياناً، فهل أدرّس الشعر الرومانتيكي والنظرية النقدية ويظل راتبي لا يزيد على أربعين جنيهاً، أم أترك كل هذا وأذهب إلى دمنهور وأعمل بالتجارة وأحقق ثروة؟ لم يشفني من هذا الذئب إلا اكتشافي أن أسلوب حياتي جميل وثري: مسرح، وموسيقا، وعالم الفكر، وزيارة الحدائق، ونزه نيلية، فوجدت أن أسلوب الحياة الجميل أهم من الثروة، وأنه إذا جاءت الثروة لخدمة أسلوب الحياة هذا فحسن، وإن لم تأت فلا يمكن أن أضحي به. إلى جانب ذلك بدأت أدرك أن تدريس الأدب

مسألة ممتعة جداً، وأني أنمو من خلالها إنسانياً. هذا الإدراك ساعدني على أن أصرع ذئب الثروة، خاصة أن أستاذي ديفيد وايمر، كان قد قرر في لحظة من اللحظات أن يذهب إلى هوليوود لعرض سيناريو فيلم كتبه عني، (فعلاقتنا كانت عميقة جداً)، فذهب وأقام سنة في لوس أنجلوس، وقال لي إنه كان يتناول الكوكتيل مرة مع أحد المخرجين ليعرض عليه فكرة الفيلم ويدأ المخرج يتحمس، ثم ذكر الأستاذ اسم أرسطو وسقراط فوجد أن المخرج لم يسمع عنهما على الإطلاق، فأدرك أستاذي لحظتها أنه لا يمكن أن يدخل هذا الجو، فكيف يمكن أن يتحدث مع إنسان لم يسمع عن أرسطو وسقراط، وقرر العودة إلى التدريس. هذه القصة ساعدتني كثيراً على أن أجهز على ذئب الثروة.

ثم حدث رد فعل عكسي، فبعد أن تغلبت على ذئب الثروة بدأ يهاجمني إحساس بالذنب أن دخلي أعلى من دخل زملائي بسبب ما ورثت، وأن كثيراً من زملائي بدؤوا يدرسون عدداً كبيراً من المحاضرات ويسعون وراء الرزق بينما لا أدرس سوى نصابي في كلية البنات، أي اثنتي عشرة محاضرة في الأسبوع. ولمدة عام لم أستطع كتابة أي شيء بسبب إحساسي بالذنب، إلى أن اكتشفت أن بعض أصدقائي بدؤوا يحققون ثروات طائلة من أعمالهم ولكنهم لم يتوقفوا عن مراكمة الثروة ولم ينتجوا شيئاً ذا بال. فشفاني ذلك من "حمل الثروة" (كما أسميته) ومن الإحساس بالذنب، ووجدت أنه لا توجد علاقة بين الثروة والتأليف والإبداع، وأنه في نهاية الأمر المشكلة هي كيف أوظف الثروة في خدمة مشروعي البحثي وليس العكس، وهذا أصبح موقفي عبر حياتي.

س: ماذا عن الذئب الثاني؟

ج: الذئب الثاني هو ذئب الشهرة، فقد كنت أود أن أكون مشهوراً، ولم أشعر بهذا الذئب حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩ لأن صديقي الدكتور أسامة الباز قدمني للأستاذ هيكل، وفي خلال عدة شهور كنت من الشخصيات الأساسية في الأهرام، أكتب وأتكلم والجميع يعاملني باحترام شديد، لأنه يبدو أن الأستاذ هيكل أرسل إشارات لمن حولي أنني شخص مهم بالنسبة إليه، فكنت أعامل باحترام شديد جداً. وكانت مقالاتي تنشر فور تقديمها، وأصبحت مشهوراً وأنا مازلت

في سن الثلاثين. وكنت مسؤول الصهيونية في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، وكنت معظم الوقت أتحدث في الإذاعة والتلفاز، لدرجة أنه قُدمت شكاوى ضدي بخصوص هذا الأمر. المهم أن الأستاذ هيكل استقال عام ١٩٧٤ وفوجئت أن مقالاتي لم تنشر، وذهبت للولايات المتحدة مع زوجتي، وعدت عام ١٩٧٩، وكانت معاهدة كامب ديفيد قد وقعت، وكانت رياح التطبيع قد هبت على أرض المحروسة فوجدت نفسي مستبعداً من مركز الدراسات ومن الإذاعة ومن التلفاز، وأصبحت شخصاً مغموراً تماماً، لدرجة أنه عندما كنت أحب أن أدخل الأهرام كنت أتصل بأمينة سري السابقة، وكنت عندما أريد أن أستخدم مكتبة الأهرام التي أسستها كان عليّ أن أتصل بها كي يمكنني الاطلاع على المراجع التي قمت بشرائها من الولايات المتحدة.

ساعتها هاجمني ذئب الشهرة وبشراسة، لكني جلست مع نفسي ووجدت أنني أريد أن أكون مشهوراً، لا للشهرة في حد ذاتها، وإنما لكي أحقق ذيوعاً لفكري، كما أن الشهرة تمنح المرء قدراً من الحصانة في المجتمعات الشمولية. ومن ثم فالشهرة في حد ذاتها، تماماً مثل الثروة، لم تكن سوى أداة، وهكذا صرعت هذا الذئب ولكنه كان أكثر شراسة من الذئب الأول.

س: والذئب الثالث هل كان له المصير ذاته؟

ج: الذئب الأخير هو الذئب الهيجلي المعلوماتي، هو أكثر الذئاب شراسة، لأنه داخلي، أما مسألة الشهرة والمال فخارجية. ويبدو أن هذا الذئب كان متمكناً مني تماماً، وأذكر أنني حين كنت صبيّاً في دمنهور تعرفت على مكتبة البلدية، بدأت أحصر الكتب التي لم أقرأها فيها حتى أحصل كل المعرفة، ووقتها لم أدرك أن المكتبة في دمنهور هي مكتبة صغيرة جداً، وأنها لا تضم كل المعرفة الإنسانية كما كنت أتوهم. أذكر كذلك أنني حين كنت في السنة الثالثة في كلية الآداب، بدأت في كتابة تاريخ الأدب الإنجليزي وكتبت بالفعل ثلاث صفحات، وبطبيعة الحال لم أنجز بقية العمل! هكذا بلغ بي التوحش الهيجلي المعلوماتي.

التوحش الهيجلي المعلوماتي يتطلب من الإنسان أن يصل إلى أعلى مستويات التجريد ويتعامل أيضاً مع أدنى مستويات التخصيص، أي يجمع بين التجريد العام بإطلاقه والتعين المعلوماتي بتخصيصه ويربط بين الواحد والآخر. ولكن هذا لا يمكن

أن يحققه إلا الله سبحانه وتعالى. أما البشر فعليهم أن يكتفوا بنظرة شبه كلية وبعض المعلومات والشواهد التي يبنون من خلالها رؤيتهم العامة والنظرية، ومن هنا كانت فكرة الاجتهاد وهناك من يصيب وهناك من لا يصيب. ظل هذا الوحش أيضاً داخلي يعذبني، وأحاول التخلص منه.

كان طموحي أن أكتب عملاً نظرياً يجمع بين أعلى مستويات التعميم وأدنى مستويات التخصيص. ولذا كنت بعد الانتهاء من عمل عن الصهيونية أقوم بتوزيع الجزء الخاص بالصهيونية على أصدقائي وعلى المكتبات العامة. وظللت على هذا المنوال حتى بعد أن بدأت (موسوعة اليهود واليهودية الصهيونية)، إذ كنت أشعر أنني حبيس الجيتو الفكري الصهيوني، وأنني أود الانطلاق في عالم ابن خلدون وأرسطو والأدب المقارن والفنون. وكنت أحاول الهرب، ولكن عام ١٩٨٤ قررت أن أرضخ لمصيري، لأنني شعرت أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يدفعني لكتابة الموسوعة. ويبدو أن الله سبحانه وتعالى أراد أن يكافئني على رضاي بما كتبه لي، إذ إنني في أثناء كتابة الموسوعة أخذت كل الموضوعات النظرية التي تهمني (الحداثة - الحلولية- العلمانية -مقارنة الأديان- نهاية التاريخ) تتداخل وتترابط وتمتزج إلى أن أصبحت جزءاً من رؤية واحدة ونموذجاً تحليلياً تفسيرياً. وتحولت اليهودية والصهيونية إلى مجرد دراسة حالة، تطبيقاً للرؤية النظرية العامة التي ترد في المجلد الأول، ومن ثم تحقق إلى حد ما المشروع الهيجلي المعلوماتي بشكل إنساني وتلقائي. هذا لا يعني أنني ذبحت الذئب، كل ما حدث أنني روضته بعض الشيء، والحمد لله أنني فعلت ذلك. فمشكلة الذئب الهيجلي المعلوماتي أنه لا يشبع أبداً، وكلما أطعمته ازداد نهمه، فهولا يعرف أين يتوقف.

س: هل هناك من نصيحة توجهها للباحثين الذين ينهشهم الذئب الهيجلي المعلوماتي كما تسميه؟

ج: نعم، من أهم آليات استئناس هذا الذئب ووضعه داخل حدوده أن يميز الإنسان بين الكمال Perfection والاكتمال Completeness. نحن البشر علينا أن نكمل أي عمل نبدؤه، فالله يحب إذا عمل أحدنا عملاً أن يحسنه ويكمله، أما الكمال فهو لله وحده. ومما ساعدني على إدراك خطورة هذا الذئب النهم

شخصيتان أساسيتان في حياتي الفكرية، كلاهما كان صديقاً لي وأكثر ذكاءً مني ومعرفة، وكلاهما كان عبقرياً بمعنى الكلمة، وهما الأستاذ محمد سعيد البسيوني والأستاذ محمد علي زيد، رحمهما الله. الأستاذ محمد سعيد البسيوني هو أستاذي الحقيقي منذ أن تعرفت عليه وأنا بعد في سن الخامسة عشرة، كان يكبرني بعدة سنوات، كان لديه حس فني شعري ورؤية فكرية وفلسفية عميقة. كان يعطينا الكتب من مكتبته العامرة بشتى الموضوعات، عن الأدب والنقد والاقتصاد السياسي وتاريخ العالم... إلخ. وكان يقرضنا أسطوانات الموسيقا الكلاسيكية. لكن الذئب الهيجلي المعلوماتي صرعه. فكان يكتب ديوان شعر جميل ثم يمزقه، ويكتب رواية جميلة ثم يحرقها لأنه كان يبغي الكمال. وأنا أعرف أن بعض كتاباته النقدية أخذها بعض كبار النقاد ونسبوها لأنفسهم.

أما صديقي الأستاذ علي زيد فكانت حالته أسوأ، فالداء كان مستشرياً فيه بشكل حاد، أتذكر أنه في أثناء إحدى مناقشاتنا عن صناعة القطن في مصر بدأ يتحدث عن أسعار القطن من أيام محمد علي حتى الوقت الحاضر وعن مصانع صهر الحديد. وكان لا يذكر هذه المعلومات بوصفها حقائق متناثرة وإنما على أنها تفاصيل ينتظمها إطار كلي يعطيها معنى عميقاً. تناقشنا مرة في علاقة البراجماتية بالصهيونية، فقدم أطروحة عبقرية مدهشة، فطلبت منه أن يكتب مقالاً في الموضوع ولكنه أخذ يتفرع في كل اتجاه؛ فقرأ كتباً عن البراجماتية، ثم عن الحضارة الأمريكية ثم عن إبادة السكان الأصليين في أمريكة الشمالية وعن النيتشوية والداروينية، ومعدلات الفراغ في العصر الحديث وهكذا، إلى أن توفاه الله ولم يتم بحثه. لعل الكتاب الوحيد الجاد الذي كتبه هو ترجمة الشعر الرومانتيكي الإنجليزي الذي اشترك معي فيه لأني فرضت عليه نظاماً صارماً وطاردته إلى أنهى الجزء الخاص به.

يبدو أن الباحث المعلوماتي الذي يراكم المعلومات وحسب يمكنه أن ينتج الكثير فعملية التجميع سهلة، ويبدو أيضاً أن الباحث الهيجلي المهتم بالنظريات والمناهج العامة (دون إحالة إلى الواقع) يمكن أيضاً أن ينتج الكثير، لأنه سيكتب كتاباً تلو الآخر يلخص فيه المناهج والآراء المختلفة، المشكلة هي مشكلة الجمع بين العام والخاص والتجريد العام بإطلاقه، والتعين المعلوماتي بتخصيصه، وإن لم يأخذ الإنسان حذره ابتلعه الذئب الهيجلي المعلوماتي.

س: لكن اليست الرغبة في الإحاطة بكل شيء، والنهم الطبيعي الإنساني للمعرفة لا يتوافران لكل البشر بل لبعض الأشخاص الذين يطمحون لتطوير انساق فلسفية متكاملة على طريقة كانط وهيجل، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الأنساق والنظم الفلسفية المتتالية؟

ج: لاحظتِ أنني لست مهتماً بالفلسفة، وإنما مهتم بتاريخ الأفكار. وسيصدر لي كتاب بعنوان (من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان) عن تلاقي الإنسانية الغربية، سواء كانت مسيحية أم علمانية، بالإنسانية الإسلامية، فيوجد فصل عن الفيلسوف الإيطالي فيكو وآخر عن كانط، وقد حاولت أن أعمق رؤيتي لكليهما فأتيت ببعض المراجع التي تتناول فلسفتهما، ولكنني ضقت ذرعاً بها فاكتشفت أنني لست مهتماً بالفلسفة، وإنما مهتم بتاريخ الأفكار، مهتم بعلاقة فيكو بالمنظومة الديكارتية، علاقة كانط بالمنظومات الحلولية، وكيف أن ثنائية كانط هي آخر محاولة غربية حقيقية لتأكيد الثنائية، في مقابل رؤية سبينوزا التي طورها هيجل وتمرد عليها نيتشه والتي ترتكز إلى الواحدية والحلول، إلى أن نصل إلى مرحلة النيرفانا والفناء، أي مرحلة دريدا وما بعد الحداثة. وعليها فأنا أعتقد أن من يدخل في المنظومات الفلسفية المجردة، يسقط في النموذج الهيجلي المعلوماتي، وربما الهيجيلي من دون المعلوماتي، أما من يهتم بتاريخ الأفكار فهو يضع المنظومة الفلسفية في سياق إشكالية إنسانية محددة، يمكن لي أنا العربي والمسلم، أن أتناولها وأتعامل معها وأتفاعل معها، خاصة أن تاريخ الأفكار تاريخ مقارن دائماً، وأنا أرى أن المعرفة الإنسانية الحقيقية معرفة مقارنة، لا يمكن أن تعرف الشيء في حد ذاته. لذلك لو قرأت كانط في حد ذاته تصاب بالملل، لكن حينما تراه في علاقته بهيجل، بالوضع الاجتماعي في أوربة في ذلك الوقت، في تأثيره في المفكرين الآخرين، يتحول إلى إشكالية حقيقية. الشيء نفسه نجده في دراسة الشعر، كثير من طلابي كانوا يأتون لي وهم كارهون للشعر، لأنهم درسوا الشعر باعتباره شيئاً يوجد في قسم مستقل من العقل أو الوجدان الإنساني، يسمى القسم الشعري، لا علاقة له بالواقع الإنساني. لكني كنت أبدأ في تدريس الشعر بأن أطرح إشكالية إنسانية، وأبدأ قراءة القصائد في إطار هذه الإشكاليات، فكان يخرج الطلبة من محاضراتي وهم راغبون في التخصص في الشعر بعد أن تحول

من شيء مجرد لا معنى له إلى شيء مرتبط بإشكالية إنسانية حقيقية، وهذا هو موقفي من الفلسفة في مقابل تاريخ الأفكار.

س: هل تعيد النظر فيما كتبت وألّفت؟

ج: أحب أن أبين أنني لا أنشر شيئاً إلا بعد أن أعيد كتابته عشرات المرات. ومع هذا لاحظت أن كل كتاب أكتبه لا يجب ما قبله وإنما يستوعبه، بمعنى أن كل كتاب أكتبه لا يعد مجرد إضافة، ولكنه يشكل تعمقاً واتساعاً في الرؤية. هناك كثير من كتبي الأولى أصبحت غير راضٍ عنها بعد أن استوعبتها الكتب التي تلتها. ففي الولايات المتحدة كتبت كتيباً بعنوان (**إسرائيل قاعدة للاستعمار الغربي**) وهو كتيب له طابع سياسي، ثم بعد ذلك كتبت دراسة بعنوان (**نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني**)، وهي دراسة ذات طابع فلسفي، ثم كتبت كتباً أخرى عن الصهيونية من أهمها كتاب (**الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: نموذج حضاري جديد**) .الكتاب الأول استُوعب في الثاني، وكلاهما استُوعب في الثالث، بمعنى أن الكتاب الثاني ذا الطابع الفلسفي استوعب الكتاب الأول ذا الطابع السياسي. واستوعبت أطروحات وكثيراً من تفاصيل الكتابين الأول والثاني في الكتاب الثالث، وكل هذه الكتب وغيرها استوعب في الموسوعة، فالموسوعة مثلاً تُغني أي قارئ عما كتبت عن الصهيونية في كتب أخرى، لكن هذا لا يمنع أن أقوم بإخراج فكرة من الموسوعة لأصوغ بها كتاباً منفصلاً بغرض إلقاء الضوء على أطروحة أو مفهوم معين. فمثلاً مفهوم الجماعة الوظيفية، وهو مفهوم أساسي وتحليلي في الموسوعة، قمت بأخذ ما كتبته عنه في الموسوعة ووضعته في كتاب مستقل وطورته بغرض طرح الإشكالية، لأنني أطرح مفهوم الجماعة الوظيفية على أنه بديل لمفهوم الطبقة عند ماركس أو مكمل له. الأمر نفسه بالنسبة إلى مفهوم الخريطة الإدراكية، ففي الطبعة الجديدة من (**رحلتي الفكرية**) أضفت فصلاً عنه. وكذلك مفهوم الديمقراطية، أضفت فصلاً تحدثت فيه عن تجربتي مع الديمقراطية الأمريكية والديمقراطية الإسرائيلية، وأميز هنا بين الديمقراطية بوصفها مثلاً أعلى والديمقراطية بوصفها إجراءات، وأؤكد في هذا الصدد أن ما يحدث في الولايات المتحدة الأمريكية وفي إسرائيل هو الديمقراطية في صورة إجراءات، أما المثل الأعلى الذي يتضمن المساواة بين البشر فلا تنطبق عليهما، ومن ثم أسمي

ديمقراطية الإجراءات هذه بديمقراطية "عد الأصابع"، فعندما يتم التصويت ويحصل مشروع قرار ما على ٥١ صوتاً ويرفضه ٤٩ صوتاً يتم قبول مشروع القرار بغض النظر عن عدائه للإنسان والأخلاق والقيم. وأذكر في هذا المضمار أن هتلر قد تم انتخابه ديمقراطياً، كما أن عصابات المافيا تطبق الإجراءات الديمقراطية بغاية الصرامة، فهم ينهبون ويسلبون ويبتزون ثم يقومون بتوزيع الغنائم بينهم بديمقراطية بالغة. ويجب ألا ننسى أن عملية النهب الإمبريالية تمت بالموافقة الديمقراطية للشعوب الغربية. إن مرجعية هذه الإجراءات الديمقراطية ليس القيم الإنسانية وإنما القيم النفعية المادية والصراعية الداروينية.

س: في اعتقادك متى بدأ تراجع التعليم في مصر، وما أسباب هذا التراجع؟

ج: حافظ النظام التعليمي المصري على جودته حتى الستينيات من حيث التحصيل والمتعة. وأتذكر بهجتنا حينما كنا صبية عند تسلم الكتب المدرسية التي كانت جميلة شكلاً وموضوعاً. وحينما عدت من الولايات المتحدة كان هناك كثير من أقسام الأدب الإنجليزي في الجامعات المصرية بها نشاط فكري استمر حتى منتصف السبعينيات، ثم انقلبت الأمور بعد ذلك. وأعتقد أن الأمر كان له علاقة بسياسة الانفتاح، وانقلاب منظومة القيم، وتراجع الاهتمام بالتعليم. وأستطيع أن أضرب مثلاً بمكتبة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية التي لم يكن يستهان بها، ولكن حسب ما سمعت أغلقت لأسباب فنية. وسمعت أن المكتبة العامة في جامعة عين شمس هي الأخرى تم تصفيتها، وهذا أمر كارثي. وأعتقد أن الأعداد الهائلة التي تلتحق بالجامعات كل عام تهزم أي محاولة للإصلاح. ما معنى أن يكون هناك الآلاف يدرسون الأدب الإنجليزي واللغة العبرية وعلم الآثار؟ كيف يمكن لأي أستاذ جامعي أن يتحاور مع ثلاث مئة طالب أو خمس مئة؟ محاولة توفير تعليم جامعي على مستوى معقول لهذه الأعداد الغفيرة مسألة باهظة التكاليف تحتاج لبلايين الدولارات (المراجع- الحوليات - الحاسوبات - المعامل)، ثم هل نحتاج لآلاف المتخصصين في الأدب الإنجليزي واللغة العبرية؟

يمكن حل هذه الإشكالية عن طريق توفير تعليم جامعي عام لهذه الألوف، على أن يتم اختيار المتميزين منهم، ليتخصصوا في فروع المعرفة المختلفة. هؤلاء الطلبة

سيشكلون نخبة ثقافية. والتجنيد داخل هذه النخبة يجب ألا يستند إلى الوضع الطبقي وإنما إلى التفوق العلمي. وحتى نحيد عنصر الثروة تماماً، يمكن لكل محافظة أن تختار أفضل العناصر العلمية فيها من خلال معايير علمية دقيقة عادلة وترسلهم إلى هذه الجامعات المتخصصة، على أن تقوم هي بتمويلهم وتعطيهم منحة تفرغ، حتى لا يؤثر الوضع الاجتماعي في أداء الطالب المتميز، وهذا ما يسمونه بالإنجليزية meritocracy، النخبوية المبنية على الكفاءة وليس على الثروة.

س: إصلاح السياسات التعليمية شعار يرفع في أماكن عربية كثيرة، وعملياً لا يحدث إلا القليل. أسألك من خلال تجربتك الأكاديمية الطويلة، كيف تقيّم الحالة الأكاديمية العربية أمام التحديات المعاصرة؛ ما أشكال معاناتها، وكيف يمكن أن نتجاوز أداءها؟

ج: أعتقد أن القضية مرتبطة برؤية عامة في المجتمع، فالتلقين أصبح منهجاً وحيداً. الإذاعة تلقن الناس، والتلفاز يلقن الناس، الآباء تلقن الأبناء، كبار الموظفين يلقنون صغار الموظفين، والحكومات تلقن الشعوب، ورئيس الدولة يلقن الجميع. إن الفلسفة التعليمية التي تهيمن على مدارسنا وجامعاتنا تصدر عن رؤية معلوماتية تراكمية، ولذا تركز الكتب الدراسية على المعلومات وكمها لا على طريقة تصنيفها وتفسيرها. وفي هذا الإطار تصبح مهمة الأساتذة تلقين الطلبة لبعض المعلومات، وتأخذ المعرفة شكل أوامر تصدر وقوالب تحفظ، والامتحانات يتم وضعها ثم تصحيحها على هذا الأساس: مَنْ مِنَ الطلبة يحفظ عن ظهر قلب أكبر قدر ممكن من المعلومات، وكم من الحقائق (المتناثرة) يمكنه أن يسترجعها مرة أخرى في الامتحان؟ ومن ثم نجد أن الببغاء الأكبر الذي قلد الأساتذة هو الذي يحصل على درجة الامتياز. وتتزايد دورة الببغائية والتلقين سرعة ورتابة. وهذا هو نظام الحكم نفسه السائد في العالم العربي. إن الموظف الذي يمكنه تنفيذ أوامر الوزير بحذافيرها هو نفسه الموظف الذي سيرقى والذي سيصبح الوزير التالي، فالقضية عميقة مرتبطة ببنية المجتمع العربي.

ولكي نخرج مما نحن فيه نحتاج إلى تغيير شامل يكون جوهره احترام عقل الإنسان ومحاولة اكتشاف العناصر المبدعة، وإعطائها الفرصة لتجديد فكر وممارسات المجتمع. وهذا يطرح قضية شديدة الارتباط بسابقتها وهي مشكلة الخلافة. الخلافة هنا

ليست بمعنى من يخلف رئيس الجمهورية أو الملك وإنما الخلافة على كل المستويات. من سيخلف رئيس القسم، من سيخلف مدير الجامعة؟ هل هناك أجيال جديدة يتم تجهيزها لتتولى مقاليد هذا المجتمع؟ هذا لا يحدث، ما يحدث هو أن كل نخبة وكل قيادة تجلس في مكانها لا تبرحه، ولا تفسح المجال أمام الأجيال القادمة، ومن ثم تستمر عملية التلقين البغيضة هذه. طبعاً أنا لا أطالب بالانتظار حتى نغير بنية المجتمعات العربية فهذه مسألة ستستغرق وقتاً طويلاً، ومع هذا لا بد من كسر الحلقة المفرغة، ولنبدأ بالتعليم: أن يتحرر التعليم من أسر التلقين وينطلق من الإيمان بضرورة منح الدارس الفرصة في أن يعبر عن آرائه وتجربته الحية، وأن تكون المعرفة معرفة حوارية وليست تلقينية.

ولكن يجب أن أضيف أنه مع كل هذا الانهيار هناك محاولات فردية باهرة لكسر طوق التدهور المستمر، إذ توجد أعداد من الباحثين على مستوى عال وراق من المعرفة والمقدرة على النقد والبحث. ويمكن تفسير ذلك بأن مصر ولّادة وبها بشر يستطيعون التغلب على النظام الفاسد، ويمكنهم البحث والإنتاج على الرغم من النظام وليس بسببه.

س: إلى أي حد نجح الدكتور المسيري في التأثير في تلاميذه، وهل تسربت إليهم أفكاره؟

ج: لا، لم تتسرب والحمد لله، لأنني مهتم بالحديث معهم عن المنهج وعن النموذج الإدراكي والتحليلي بوصفه أداة تحليلية. كل هذا يسمح للطلبة والمريدين بتجاوز الأستاذ. فأنا ضد التعليم التلقيني في مصر ولهذا السبب كتبت سيرتي غير الذاتية أو (رحلتي الفكرية) حتى يعرف الطلبة آليات الفهم والبحث وكيف توصلت إلى ما توصلت إليه وليس "ما ذا" توصلت إليه.

س: من المعروف ان عدداً من الباحثين يقوم بمساعدتك في أبحاثك، فكيف يتم التعاون بينك وبينهم؟

ج: أنا صاحب مشروع معرفي بحثي ضخم، لا يمكن أن أنجزه بمفردي، ولذا أستعين بكثير من الباحثين الشبان. وعادة هم من بين الشباب الذين على صلة شخصية بي وبفكري. فأكلفهم بكتابة بعض المداخل في الموسوعة أو الدراسات،

وأستخدم هذه المادة في أبحاثي. ولكن لو كتب أحدهم بحثاً يدخل في عداد التأليف والإبداع يُنسب له مباشرة، وهذا ما حدث في الموسوعة؛ فمن أضاف تمت كتابة اسمه، ومن قام بجهد تم ذكره وتوجيه الشكر له، بالإضافة إلى الحقوق المادية. الدكتورة هدى حجازي زوجتي، كانت تقرأ معي ما أكتب وتنتقده بشدة فأضطر لإعادة الكتابة مرة أخرى، وقد شكرتها في مقدمة الموسوعة على ذلك. ولكن ما أضافته من مداخل عن التربية -تخصصها- تمت نسبته إليها. وطبعاً كانت هناك الباحثة النادرة نادية رفعت التي كتبت عديداً من المداخل التي نسبت إليها، وأنا مدين لها بأن الموسوعة اتسع نطاقها وشملت كل الموضوعات تقريباً.

س: على إنجازك في الفكر الفلسفي إلا أنك في أثناء دراستك في الولايات المتحدة الأمريكية قمت بدراسة الأدب والنقد الأدبي المقارن، فلماذا؟

ج: تمنيت عند التحاقي بالجامعة أن أدرس الفلسفة، وكنت متفوقاً في هذه المادة في العام النهائي للثانوية العامة، إلى درجة أنني كنت أشرح لزملائي مقرر الفلسفة، لكن للأسف حصل الذين كنت أشرح لهم على أعلى الدرجات، بينما حصلت أنا على ١٨من ٤٠ أي الدرجة النهائية الصغرى. ولعل السبب يعود إلى أنني تفلسفت، ولم يكن مطلوباً من طالب في التوجيهية أي الثانوية العامة، أن يقول رأيه في فرانسيس بيكون مثلاً، فنصحني صديقي وأستاذي سعيد البسيوني بتعلم اللغة الإنجليزية إذا كنت أريد دراسة الفلسفة دراسة حقيقية والإطلال على الفكر العالمي، فالتحقت بقسم اللغة الإنجليزية وأصبح تخصصي الأكاديمي هو الأدب الإنجليزي، الذي اعتبرته مرحلة للانتقال إلى العمل الفكري والفلسفي.

س: لرؤيتك الفلسفية بعد سياسي عميق، فمتى بدأ اهتمامك بالسياسة؟

ج: درست في مدرسة دمنهور الثانوية، في وقت عرف بالزخم السياسي الضخم، فكنا نقوم بالإضراب في مناسبات معينة، مثل إصدار وعد بلفور أو حادثة كوبري عباس، أو للاحتجاج على قرار سياسي مثل تعيين حافظ عفيفي رئيساً للديوان الملكي، أو لتأييد أحد قرارات حكومة الوفد مثل إلغاء معاهدة ١٩٣٦. وكان خالي محمود إبراهيم حلبي -رحمه الله- هو رئيس حزب الوفد في دمنهور، ولكن والدي

كان سعدياً، بمعنى أنني منذ طفولتي دخلت عالم السياسة بحكم مولدي ونشأتي وتعليمي. في هذه الفترة المبكرة انضممت إلى جماعة الإخوان المسلمين، ثم خرجت منها لأنني لم أجد في برنامجهم حينذاك ما يجيب عن كل الأسئلة الفكرية والسياسية التي بدأت تشغل بالي.

ثم تعمّقت الأسئلة الفلسفية والفكرية، فبدأت أتجه نحو الماركسية، وتم تجنيدي في الحزب الشيوعي الموحد، الذي ظل موحداً عدداً من الشهور، وكان المفكر محمود أمين العالم -على ما أظن- هو أمين عام الحزب، ولكن الحزب انقسم بعد ذلك إلى عدد من الأحزاب، لا أعرف عددها على وجه الدقة.

وعقب قيام ثورة يوليو انضممت إلى هيئة التحرير؛ فقد كنت - شأني شأن الكثيرين في جيلي - أرى أن سبيل النهضة والتنمية هو الحزب الواحد، والدولة المركزية القوية. وأعتقد أن تجربتنا التاريخية في مصر والعالم الثالث أثبتت خلل هذه الرؤية.

س: هل يمكن أن تخبرنا عن تجربتك في الحزب الشيوعي؟

ج: تم تجنيدي في الإسكندرية حين كنت أدرس في الجامعة عام ١٩٥٤ وكنت مسؤولاً عن خلية من ثلاثة أفراد، وبعد ذلك تم تصعيدي لأصبح عضواً في لجنة الرمل، وأصبحت مسؤولاً عن مصنع شربيت لتجفيف البصل في حي الحضره، وقد نظمت فيه إضراباً استمر ١٥ يوماً. هذا المصنع كان يملكه الخواجة شربيت، وكان على بعد خطوات من مصنع هامبورجر (المفتاح) مصنع للملابس الداخلية كان يمتلكه والدي، وبالطبع كانت مسألة متناقضة جداً. في هذه الأثناء كنت مهتماً بالثورة البروليتارية ومعادياً للرأسمالية، وبعد ذهابي إلى أمريكة، تم تأميم مصنع أبي عام ١٩٦٤. والطريف في الموضوع أن والدي في أثناء شراء هذا المصنع، كنت أحذره، لأنني بسبب خلفيتي الماركسية كنت أدرك بعض آليات الاقتصاد الاشتراكي، وتأكدت من أن التأميم آت لا محالة، أي إنني وظفت معرفتي الاشتراكية في خدمة الرأسمالية! والمضحك في الأمر أن والدي قبل أن يشتري المصنع ذهب وقابل رجال الثورة الذين أكدوا له أنهم مع الرأسمالية الوطنية، ومع التصنيع، فأخذ والدي جزءاً كبيراً من ثروته التي ادخرها من التجارة، واشترى بها هذا المصنع. كان والدي يؤمن بالتراكم الرأسمالي، ولذا كان لا يبدد ما يحققه من أرباح في الترف الاستهلاكي السفيه

(كما يفعل رأسماليو هذه الأيام) فلم يكن يسمح لنا بركوب سيارته الملاكي، التي خصصها لكبار العملاء، وكان يرفض أن يشتري (فيلا) فاخرة لنا، وكان أثاث منزلنا بسيطاً لا يوجد فيه أي بهرجة، وكانت نصيحتي له أن يشتري عقارات وجواهر ويحتفظ بها إن أراد أن ينقذ ثروته، أي أن يصبح جزءاً من الرأسمالية الخاملة الجبانة، فآخر ما يؤمم في دورة الاقتصاد الاشتراكي هو العقارات الخاصة. لكنه لم يصدقني، وقال عني إنني ثوري أفهم في الشعر ولا أفهم في أي شيء آخر. ولم يدرك أن التحليل الماركسي له فاعليته وصدقه في قراءة الواقع الاقتصادي.

في هذه الآونة قمت بترجمة كتاب ماوتسي تونغ عن التناقض، وكانت أول ترجمة عربية لهذا الكتاب المهم، كنت أرى تركيزه على التناقض مسألة مهمة ومختلفة عن النزعة الهيجلية الماركسية التي تصفي الثنائية وترى أن ثمة نقطة ينغلق فيها الجدل حين تتحد الفكرة المطلقة مع الطبيعة، والزمني مع اللازمني والمطلق (وهي نقطة نهاية التاريخ). وقد لاحظت خلال فترة وجودي في الحزب الشيوعي المصري أن كثيراً من الشيوعيين المصريين، لا يوجد عندهم إيمان بأهمية التنظيم أو بآليات السرية. أذكر أنني كنت أجلس مع أعضاء الخلية التي كنت مسؤولاً عنها في حديقة الشلالات في الإسكندرية، وكان المفروض ألا يعرف أحد عن هذا الاجتماع إلا المسؤول عني في الحزب. ولكني وجدت شخصاً جاء وانضم لنا. وحينما أخبرته أنه من الناحية التنظيمية كان من المفروض ألا يعرف زمان ومكان الاجتماع، ما كان منه إلا أن قال إنه أراد أن يستفيد من علمي، فكانت هذه هي نهاية علاقتي التنظيمية. وقد لاحظت كذلك أن كثيراً من أعضاء الحزب كانوا مشغولين دائماً بخلاص الذات، وليس خلاص المجتمع، ويميلون إلى النزعة الاستشهادية. ويكفي أن أذكر أنه بعد القبض على الشيوعيين المصريين عام ١٩٥٩، لم تنجح قوات الشرطة في القبض على نحو عشرة منهم، هؤلاء العشرة أصابهم الانهيار، لأنه لم يتم القبض عليهم مع زملائهم، فبذلوا جهوداً كبيرة حتى تم القبض عليهم والحمد لله. هذا الحرص على أن يقبض عليهم، وأن يكونوا مثل الآخرين، لكي يدفعوا عن أنفسهم تهمة أنهم عناصر من الأمن والمباحث، وهي تهمة كانت سائدة في أوساط الشيوعيين يوجهها كل واحد منهم للآخر إن اختلف معه.

وقد لاحظت أن عدداً لا بأس به من الرفاق كانوا لا يؤمنون بالعدالة أو القيم الإنسانية التي تدافع عنها الماركسية، فقد كانوا شخصيات نيتشوية لا تؤمن إلا بالقوة،

وتكنُّ الاحتقار للقيم الأخلاقية. وبعضهم لم يكونوا باحثين عن العدل الاجتماعي ولكنهم كانوا يشتعلون حقداً طبقياً، ورغبة وثنية شريرة في السيطرة والانتقام، فدافعهم لتبني الفلسفة الماركسية لم يكن إنسانياً أو تراحمياً وإنما صراعياً. هذا لا يعني أنه لم يكن هناك نماذج إنسانية نبيلة مناضلة بالمعنى الحقيقي مستعدة للتضحية بنفسها من أجل قضية العدل الاجتماعي وإصلاح العالم. فهناك صديقي عويضة، المسؤول عني في الحزب والدكتور حمزة البسيوني وزملائي علي صبري فرغلي وجوزيف نادر بولص رحمه الله.

٢

التحولات

س: من الواضح أنك انتقلت بين أكثر من تيار فكري وكأنك في رحلة بحث عن الحقيقة

ج: هذا صحيح، وأعتقد أن الصورة التي استخدمتها "الرحلة بحثاً عن الحقيقة" هي صورة مجازية تعبر بكثير من الدقة عن موقفي. فعلى التحولات التي مررت بها، فإن مكونات رؤيتي وعناصرها الأساسية لم تتغير، على تغير بعض الأسس الفلسفية، وعلى تغير المنهج. فجوهر رؤيتي للعالم أن الإنسان كائن فريد وليس كائناً مادياً، وأن المساواة بين البشر مسألة ضرورية. الإنسان بلا شك يعيش في عالم المادة وهو جزء منها، لكنه جزء يتجزأ وليس جزءاً لا يتجزأ منها، لأن فيه ما يجعله يتجاوز السقف المادي. وهذه الرؤية الإنسانية كانت تترجم نفسها إلى الإيمان بضرورة المساواة بين البشر، وأن العدل - من ثم - قيمة أخلاقية أساسية. هذه الرؤية الأساسية هي الخيط الناظم في كل ما أكتب، وفي تطور حياتي الفكرية. المرجعية الفلسفية قد تغيّرت من فترة لأخرى، لكن ظلت الرؤية كما هي، مع تغير السبل والمناهج التي تؤدي إلى تحقيق هذه الرؤية. لقد التحقت في بداية حياتي لفترة قصيرة بـ"الإخوان المسلمين" في مرحلة الصبا، ثم اتجهت إلى الماركسية، وعشت مرحلة من الشك، ولكن مع الالتزام بالقيم المطلقة مثل الحق والخير والجمال، والإيمان بأن الإنسان كائن غير مادي، وضرورة إقامة العدل في الأرض، وبالتدريج وعلى مدى رحلة فكرية استغرقت أكثر من ثلاثين عاماً عدت مرة أخرى إلى الإسلام لا على أنه عقيدة دينية وحسب ولا على أنه شعائر، وإنما على أنه رؤية للكون وللحياة وعلى أنه إيديولوجية.

س: إذن هل نبدأ بالتساؤل عما حدث لك بوصفك نموذجاً لمثقف بدأ حياته يسارياً معجباً بالحضارة الغربية، ثم قدّم نقداً للحداثة الغربية، وتبنى الإسلام رؤية للكون، وبرنامجاً لإصلاح العالم؟

ج: قضيت ما يقرب من أحد عشر عاماً في الولايات المتحدة مع أسرتي، ست سنوات (١٩٦٣-١٩٦٩) منها كي أحصل على الدكتوراه، وخمس أخرى (١٩٧٤-١٩٧٩) كي تحصل زوجتي على الدكتوراه. ومازلنا نذهب إلى الولايات المتحدة بشكل شبه دوري؛ فنزور المتاحف والمسارح والحدائق، ونشتري الكتب ونقابل الأصدقاء. وسواء كنّا هناك للدراسة أم للزيارة، فأنا أنظر دائماً من حولي وأحاول أن أفسِّر ما أرى. وأعتقد أنني في تحليلي تجاوزت المستوى السياسي والاقتصادي وصولاً إلى البعد المعرفي؛ أي التعامل مع القضايا الكلية والنهائية. وبعد هذه السنين الطويلة، وبعد إدراكي لأبعاد النموذج المهيمن الحضاري الغربي، وجدت أنه من العسير علي، انطلاقاً من احترامي لإنسانيتي، أن أستمر في تبني هذا النموذج، وكان علي أن أتبنى نموذجاً آخر، واستمرت عملية البحث بعض الوقت إلى أن استقر بي المقام في عالم الإيمان والإنسانية والإسلام.

س: لنعد إلى الموضوع الأصلي، وهو تحولك.

ج: التحول تم على درجات، بدأت بتجارب إنسانية بسيطة مثل قصة حبي للدكتورة هدى التي لم أتمكن من تفسيرها مادياً، ولذا ظللت أبحث في الكتابات الماركسية إلى أن وجدت تعريف ماركس للزواج بأنه علاقة اقتصادية مفعمة بالحب (أي إنه سقط في ثنائية إيمانية تميز بين المادة [علاقة اقتصادية] والروح والحب). ثم جاءت ابنتي نور، وحين تأملت في لحظة ميلادها لم أستطع تفسير علاقة أمها بها، أو علاقتي أنا بهما تفسيراً مادياً. هذه الحوادث خلخلت من قبضة النموذج المادي، ولكن في الولايات المتحدة تفككت قبضته تماماً. حين ذهبت إلى جامعة رَتْجَرز في الولايات المتحدة في أوائل الستينيات، كان البروفسور وليام فيلبس، هو من أشهر النقاد الاجتماعيين والأدبيين آنذاك، يرأس تحرير مجلة البارتيزان ريفيو، وقد تبناني فكان يدعوني للحفلات التي كانت تعقدها المجلة، مما أتاح لي الفرصة للحديث مع كبار الكتاب ومع الشباب من المثقفين الواعدين،

فكنت أحدثهم بحماسة شديدة (باعتباري واحداً منهم) عن الإنسانية (الهيومانية) humanism، والاستنارة والعقل والعقلانية الغربية، فكنت أفاجأ بأنهم يتحدثون عن اللاعقل واللاوعي والمخدرات والعبث والأساطير والفن البدائي والوعي الكوني والذوبان في الكون والبنيوية. كما لاحظت تزايد الإشارات السلبية إلى مفهوم الإنسانية الهيومانية والإشارات الساخرة إلى الاستنارة. واكتشفت ساعتها أنني الداعي الوحيد للاستنارة في صحراء اللاعقل الجليدية، واكتشفت أن الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة جديدة.

فالحضارة الغربية التي عرفناها ونشأنا على الإعجاب بها، بعقلانيتها وإنسانيتها، كانت تعالج من سكرات الموت بعد أن سدد نيتشه ضربته الأولى، وبعد أن توالت الضربات من كيركجارد ونيتشه إلى هايدجر وهتلر. (من المؤلم حقاً أن بعض دعاة الاستنارة والتغريب في مصر يترجمون أعمال نيتشه وكيركجارد وهايدجر ويعرضونها بحسبانها كلها جزءاً من عملية "التنوير").

س: لقد درست الشعر الإنجليزي والأمريكي في الولايات المتحدة، ألم يعمق هذا من علاقتك بالحضارة الغربية، ويجعلك أكثر تعاطفاً؟

ج: على العكس، فدراستي للحركة الرومانتيكية ساعدتني على تعميق شكوكي بخصوص النموذج المادي الغربي، فهي في جوهرها كانت ثورة على الفكر العقلاني المادي الآلي الذي ساد في أوربة في القرن الثامن عشر بعد ظهور البورجوازية واقتصاديات السوق والتجارة الحرة (دعه يعمل دعه يمر laissez faire laissez passer) وهيمنة أسطورة أن حركة السوق حركة آلية تلقائية تؤدي إلى خدمة الصالح العام للجميع: التاجر والمستهلك والعامل، هذا لو تركت الأمور وشأنها. وهي رؤية مغالية في الفردية ومغالية في الذَّرِّيَّة (أي رؤية العالم باعتباره ذرات غير مترابطة)، وهي الرؤية التي تطورت فيما بعد لتصبح النظرية الداروينية. أدرك الشعراء الرومانسيون وحشية هذه الرؤية واختزاليتها، فهي لا ترى الإنسان بحسبانه كائناً حضارياً مركباً له قلب وعقل وحواس ووجدان، وإحساس بذاته وبالآخر؛ الإنسان فرد، لكنه يكتسب إنسانيته من جماعته وحضارته، يعيش في المقدس وغير المقدس. أما الحضارة الغربية فكانت تراه بحسبانه إنساناً طبيعياً يعيش بمفرده له حاجات مادية،

خاضعاً لقوانين معروفة مسبقاً. إن الحركة الرومانتيكية هي محاولة لرد الاعتبار لتركيبية الإنسان أمام اختزالية العقلانية المادية الآلية. والماركسية هي امتداد للحركة الرومانسية، فهي على سبيل المثال تؤكد الجدل، جدل الإنسان والطبيعة، وتؤكد مقدرة الإنسان على التجاوز، وفي كثير من كتابات ماركس وأنجلز نقد عميق لفكر القرن الثامن عشر ولعقلانيته وماديته الآلية. والماركسية مثل الرومانسية، تهتم بحالة البراءة الأولى (المجتمع الشيوعي)، وترى أن النهاية لابد أن تشبه البداية وأن التراحم سيحل محل التعاقد! (ولكن ماركس كان حريصاً على أن يلبس كل هذا لباس العلم والموضوعية والحياد، فهذه كانت اللغة الوحيدة التي يمكن احترامها وقبولها في القرن التاسع عشر في الغرب).

س: هل رصدت وقائع محددة في حياتك ساهمت في عملية التحول؟

ج: • هناك حوادث كثيرة من أهمها ما حدث لي في أثناء التدريس في كلية البنات عام ١٩٧٠. كنت قد ألقيت محاضرة عن الاستنارة الغربية نوهت فيها بمناقبها الكثيرة بما في ذلك عقلانيتها. ولكنني في المحاضرة التالية كنت أدرّس الشعر الإنجليزي الحديث، وكان الدور على قصيدة ت.س. إليوت: "الأرض الخراب The Waste Land"، فتحدثت عن أزمة الإنسان الحديث وتفتته واغترابه عن ذاته وعن الطبيعة. وبينما كنت ألقي محاضرتي، أحسست بسخفي الشديد، إذ تساءلت كيف يمكن لحضارة الاستنارة أن تنتهي في ظلمات الأرض الخراب؟ كيف يمكن أن أبشر بالحضارة الغربية باعتبارها حضارة الاستنارة من الساعة التاسعة حتى الساعة التاسعة وخمس وخمسين دقيقة، ثم أبين للطالبات أنفسهن أنها في واقع الأمر حضارة الأرض الخراب من الساعة العاشرة حتى الساعة العاشرة وخمس وخمسين دقيقة؟ كان لابد أن أجد تفسيراً كلياً قادراً على توضيح هذا التناقض، والوصول إلى الوحدة الكامنة خلف التنوع، بل خلف التناقض الظاهر الواضح!

ومن الوقائع الأخرى الطريفة أنني كنت أكتب قصائد حداثية فأجد نفسي أكتب عن موضوعات حداثية، مثل غربة الإنسان وخيانة القيم...إلخ، وهي موضوعات ليس لها علاقة بتجربتي الشخصية وتتنافى مع رؤيتي الخاصة. وحيث إنني كنت لا أنوي نشر

هذه القصائد، فالمسألة لا يمكن تفسيرها على أساس أنني أبحث عن رضا النقاد أو القراء، ولابد أن تفسر من الداخل، إذ يبدو أن خطاب الحداثة له حدوده وسقفه، فهو ليس مجرد أسلوب وإنما طريقة في الرؤية.

كنت مرة أجلس مع ابني، وهو بعد طفل، نشاهد التلفاز، وسمع من المذيع أن الغرب قد راكم من الأسلحة النووية ما يكفي لتدمير العالم أكثر من عشرات المرات، ففوجئت به يضحك ملء شدقيه ويخبرني بشيء بدهي فاتني، وهو أنه بعد تدمير العالم مرة واحدة، لا يمكن تدميره مرة ثانية، ساعتها ضحكت أنا الآخر، وتدعمت شكوكي بخصوص عقلانية العالم الغربي "المتقدم" وبخصوص النموذج المادي.

س: تتحدث عن رحلتك من النموذج المادي إلى النموذج الإنساني الإيماني، ومن الواضح أن المسألة لم تتم مرة واحدة، فهل يمكن ان تشركنا معك في الخطوات التي أدت إلى هذا التحول في نهاية الأمر؟

ج: • ثمة عناصر كثيرة متداخلة هي التي أدت في نهاية الأمر إلى عملية الانتقال. وسأحاول أن أتناول كل عنصر على حدة. ولأبدأ بتصوري، شأني شأن كثيرين، أن الحضارة الغربية هي حضارة الفردية، وأن حضارتنا هي الحضارة الشرقية الجمعية. هكذا تعلمنا، وهكذا أدركنا الكون. ولكنني حينما ذهبت إلى هناك، لاحظت أن ثمة نمطية مذهلة في أشكال الحياة، وفي الأنماط الإنسانية. وهو أمر قد رصده علم الاجتماع الغربي، خاصة بعد ظهور علوم متخصصة في التحكم في السلوك الإنساني، سواء في العمل أم في الحياة الخاصة، التي قامت بترشيد حياة الإنسان وضبطها وفقاً لخطة محددة (نوم- إفطار- عمل) بحيث أصبح كل شيء مجهزاً مسبقاً، حتى الإجازات والأفراح بل والمآتم، مجهزة ومنظمة ومخططة. يوجد الآن وظيفة "مخرج فرح" (وهي وظيفة بدأت تظهر في بلادنا أيضاً)، ينظم لك كل شيء، وصاحب الشأن نفسه لا يستطيع أن يغير أي شيء. وعلم الاجتماع الغربي يتحدث عن التنميط standardization وهيمنة النماذج الكمية quantification وهي مصطلحات تشير إلى غياب الفردية وتآكل رقعة الحياة الخاصة.

كنت أقابل كثيراً من الأمريكيين يغيرون ملبسهم ومأكلهم وسلوكهم حسب ما يمليه الإعلام، بل وينسخون ما جاء في بعض الكتالوجات، مما كان يثير ضحكي أحياناً

وحزني أحياناً أخرى. وهذا دعاني للقول بأن ما يسود في الولايات المتحدة ليس الفردية وإنما البراجماتية. والإنسان البراجماتي إنسان مطاط يتصور أنه يؤكد ذاته الجوانية ولكنه ينتهي بالتكيف مع ما حوله، وبالاستجابة المباشرة لما يأتيه من إشارات ونداءات وإعلانات وبيانات سياسية، فيعيد صياغة نفسه بسهولة وسرعة حسب آخر الصيحات. وقد عرَّف أحد العلماء الغربيين الحداثة بأنها "المقدرة على أن يغير الإنسان قيمه بعد إشعار قصير". وهذا يتنافى مع ما تعلمناه من أن الإنسان الغربي إنسان يقف وحيداً في الكون يملي إرادته، عالمه الداخلي من صنعه، وهو يحاول في الوقت نفسه أن يفرضه على العالم الخارجي من حوله. لم أجد شيئاً من هذا (إلا في الأعمال الأدبية أساساً). كانت الغالبية الساحقة من الناس، التي ليست عندها مقدرات نقدية عالية ووعي بالذات، في حالة عدم ثقة بالنفس تستمد صورتها لنفسها من الإعلام الذي كان آخذاً في التوحش والتغول.

س: ذكرت من قبل إشكالية الحلولية، وترادف المادي والروحي في الرؤية الغربية للعالم، وأن هذا ساهم في عملية التحول.

ج: نعم، اكتشافي أن النموذج الكامن وراء الرؤية الغربية للعالم هو وحدة الوجود المادية يعد من التطورات الفكرية المهمة التي خضتها وقامت بتقويض الرؤية المادية، فقد بدأت ألاحظ أن التناقض بين "الروحي" و"المادي" ليس واضحاً تماماً في بعض الكتابات الأدبية والفلسفية الغربية (وخصوصاً التي توصف بأنها "صوفية"). فالروحي (أو المثالي) في مثل هذه النصوص يمكن أن يكون مادياً، والمادي يمكن أن يكون روحياً (أو مثالياً).

وقد وجدت شيئاً مماثلاً في كتابات المتصوف السويدي عمانويل سويدنبورج Emmanuel Swedenborg (الذي تأثر به الشاعر وليام بليك). وكانت كنيسته التي أسسها كنيسة غير تقليدية، فهي كنيسة متصوفة تدعو للحرية المطلقة التي تصل إلى درجة الترخيصية. ولكن فكر سويدنبورج الصوفي ارتبط بالثورة البورجوازية في السويد. والظاهرة نفسها توجد في شعر بليك، فقد ارتبط شعره بالثورة الفرنسية والصناعية، ولكنه في الوقت ذاته كان من المؤمنين بتعاليم سويدنبورج ثم طوّر منظومة صوفية أسطورية غنوصية.

وفي أثناء دراستي للأدب الأمريكي، لاحظت أن الكاتب الأمريكي رالف وولدو إمرسرن Ralph Waldo Emerson، فيلسوف المدرسة الترانسندنتالية والروح الكلية (أوفرسول - Oversoul)، الذي كان ينتمي للكنيسة الموحدانية (بالإنجليزية: يونيتريان Unitarian) والذي كان يتغنى بأعمال سويدنبورج وبوذا وكونفوشيوس وجلال الدين الرومي، هو ذاته الفيلسوف الأثير لدى الرأسماليين الأمريكيين العمليين الماديين. والكنيسة الموحدانية هذه ابتعدت تماماً عن المسيحية وما يمكن تسميته ديناً، فالشعائر الكنسية فيها تختلف حسب مزاج أعضاء الكنيسة. فإن قرر أحدهم أن الصلاة ستأخذ شكل قراءة بعض القصائد، فلم لا؟ وإذا كان أحدهم يود أن يحكي لهم بعض آماله وأحزانه، حسناً، فهذا أيضاً شكل من أشكال العبادة. وكان بين أعضاء هذه الكنيسة سيدة Stripper أي تعمل في ملهى ليلي، وتدخل البهجة على قلوب الزبائن بأن تخلع ملابسها قطعة قطعة، دون خوف أو وجل أو حياء. هذه السيدة قررت أن تقوم بالفعل نفسه في الكنيسة على أنه شكل من أشكال العبادة. وبعد الانتهاء قالت إنها كانت تجربة روحية، وحيث إن بقية المصلين يتسمون بالحساسية وسعة الأفق والجرأة فإنهم وافقوها على رأيها. أما السيد راعي الكنيسة فقال إن هذه طريقة غير تقليدية للتعبير عن مشاعرها الدينية! كل هذا جعلني أتساءل هل ثنائية الروح والمادة (والمقدس وغير المقدس، والذاتي والموضوعي) في مثل هذا الخطاب إذن ثنائية زائفة؟ هل من يستخدمون هذا الخطاب قد يستخدمون كلمتي "مادة" و"روح"، ولكنهم في واقع الأمر لا يميزون بينهما، ومن هنا فهم يدورون في إطار واحدية لا تعرف الثنائيات، وأن عالمهم مكون من جوهر واحد يسميه البعض "الإله" أو "الروح" ويسميه البعض الآخر "الطبيعة" أو "المادة" أو حتى "الذات"؟ وهل الاختلاف بين الفريق الأول (المادي) والفريق الثاني (الروحي) ليس اختلافاً في البنية وإنما في التسمية وحسب؟ هل هذا تعبير عن الميتافيزيقا الحلولية (روحية كانت أو مادية) حين يحل الإله في الطبيعة ويصبح جزءاً لا يتجزأ منها؟ وهل هذه الميتافيزيقا الحلولية هي ميتافيزيقا مَنْ لا ميتافيزيقا له، أو ميتافيزيقا مادية بلا أعباء أخلاقية؟! وهل نحن بحاجة لمقولات تحليلية جديدة لفهم الاختلاف بين الواحدية المادية والواحدية الروحية ولفهم الوحدة النهائية بينهما، الكامنة خلف الثنائية الظاهرة؟ هل هناك

نمط عام قائم ونموذج كامن وراء هذا الإيمان الراسخ بالبوذية والكونفوشية والعبادات الآسيوية والتصوف الحلولي المتطرف من جهة، والفردية والليبرالية المتطرفة والرأسمالية والبراجماتية من جهة أخرى؟ (وهكذا يعود الدين مرة أخرى مقولةً تحليلية).

وبدأت أتلمس طريقي نحو نموذج الحلولية، فالديانات الآسيوية ورؤية هيجل Hegel والدعوات المشيحانية (التي تعد المؤمنين بالفردوس الأرضي عما قريب) كلها رؤى واحدية، فحينما يحل الخالق في مخلوقاته ويتوحد بها، يصبح العالم مكوناً من جوهر واحد، يسميه البعض الإله ويسميه البعض الآخر المادة. (ولذا أقول دائماً إنه لا فرق بين من يقول لا موجود إلا هو، أي الإله، ولا موجود إلا هي، أي الطبيعة/ المادة). في إطار وحدة الوجود هذه، تتحد الروح بالمادة والمقدس بالزمني، ويتوقف الجدل والتاريخ ويصبح حديث الروح هو ذاته حديث المادة، وحديث المادة هو ذاته حديث الروح، ويؤدي التمركز حول الذات إلى الذوبان في الموضوع بحيث لا يوجد فارق بين الإنسان المركب والطبيعة البسيطة، ويستوعب الجزء الإنساني في الكل الإنساني! وهذا هو النموذج الكامن وراء الرأسمالية الاستهلاكية والإمبريالية وكل الفلسفات الفاشية.

وهنا بدأت أدرك مخاطر الهيجلية بحسبانها رؤية واحدية مغلقة؛ إذ سيتحد العقل الكلي (في نهاية الأمر والزمان والتاريخ) بالطبيعة، فتصبح الطبيعة فكراً والفكر طبيعة، والمادة روحاً والروح مادة، وينغلق الجدل وتلغى الثنائيات، فهو نسق لا تدافع فيه، على الرغم من كل ادعاءاته "الجدلية". وبالتدريج، أدركت أنني حينما أتحدث عن نهاية التاريخ فإنني أتحدث في واقع الأمر عن بعض النظم الفلسفية المادية (التي تدعي الروحية أو التي تستخدم ديباجات روحية للتعبير عن المادي) والتي تحلم دائماً بتشييد الفردوس في الأرض، اليوتوبيا التكنولوجية، في لحظة ينتهي فيها التاريخ ويعلن انتهاء الجدل والمعاناة والتدافع ثم انتهاء الإنسان نفسه؛ أي إن نهاية التاريخ هي انتصار المادة وسد المسافة بين الطبيعة والإنسان وتصفيته كياناً مستقلاً متجاوزاً للنظام الطبيعي. وقد اتضح كثير من هذه الأفكار فيما بعد، بعد صياغة نموذج الحلولية ووحدة الوجود.

س: ما الدور الذي قامت به الإمبريالية في تقويض النموذج المادي لديك؟

ج: يفصل كثير من المفكرين العرب بين الحضارة الغربية والحداثة الغربية من جهة، وبعض الظواهر السلبية المصاحبة لها مثل الإمبريالية والنازية والصهيونية التي كنت أصنفها على أنها ظواهر استثنائية، ومجرد انحراف عن الجوهر العقلاني الإنساني للحضارة الغربية الحديثة. وكنت أنتمي لهذا الفريق، وبالتدريج بدأت أرى هذه الظواهر بحسبانها جزءاً لصيقاً ببنية النموذج الحضاري الغربي الحديث، ثم بدأت أرى الحداثة الغربية (والعقلانية الغربية) في علاقتهما بالإمبريالية، التي كانت تعيق التحديث في بلادنا، وتتعاون مع النظم الفاسدة، وتقوم باستغلال خيرات آسية وأفريقية ونهب العالم، تساندها في ذلك القوة العسكرية والإيديولوجيات العنصرية مثل "عبء الرجل الأبيض"، وهي إيديولوجيات أبعد ما تكون عن العقلانية. (كشف أخيراً أن الجنرال مونتجمري، "بطل" العلمين، وضع مخططاً لإبادة سكان أفريقية واستعباد من تبقى منهم وتحويلها إلى مصدر للمواد الخام، أي إلى جزء من "مجال أوربة الحيوي").

كنت أقرأ تاريخنا مع الغرب الذي أخذ شكل مواجهة عسكرية منذ البداية: ثورة الحرية والإخاء والمساواة ترسل لنا بحملة نابليون التي تحمل المدافع، إحباط محاولة محمد علي التحديثية حين تكأكأت عليه كل أوربة بما في ذلك فرنسة حليفته - جيوش بريطانية الديمقراطية تغزو مصر وتهزم أحمد عرابي (ممثل الشعب المصري) لتناصر الخديوي توفيق (ممثل الاستبداد). وتستمر الحلقة دون توقف حتى يومنا هذا، كما حدث في إيران أيام مصدق، وفي مصر أيام تجربة جمال عبد الناصر، وفي فيتنام هوشي منه، وفي شيلي الليندي! وتدريجياً أدركت أن شرط "نمو" الغرب كان بالضرورة وليد نهب ثروات العالم الثالث ونقلها إلى أوربة وإلى أمريكة الشمالية.

س: إذن كان لتراكم هذه التجارب دور في تحولك التدريجي؟

ج: أحياناً يُخيَّل لي أنه لم يقاوم أحد الإيمان الديني أكثر مني، وذلك بسبب نزعتي العقلية الحادة، فلم تحل النماذج التفسيرية المركبة (التي تذهب إلى أن هناك قانونين: واحداً للإنسان والآخر للمادة) محل النماذج التفسيرية المادية البسيطة

(التي ترى أن هناك قانوناً مادياً واحداً يسري على كل من المادة والإنسان) دفعة واحدة، بل كانت عملية طويلة شاقة استمرت أكثر من ربع قرن. ومع إحساسي بقصور الفلسفة المادية، ومع التناقضات الصارخة بين النموذج المهيمن من جهة وتجربتي وسلوكي وإحساسي بما حولي من جهة أخرى، ومع محاولتي التملص بعض الشيء من المقولات المادية المصمتة، فإنني حاولت في الوقت ذاته أن أمكث داخل حدود الفلسفة المادية قدر استطاعتي، فإسقاط النموذج المهيمن وإحلال آخر محله ليس مسألة سهلة أو هينة. ولذا بدأت أبحث عن مقولات زمنية (مادية) تتسم في الوقت ذاته بقدر من الثبات والتجاوز في عالم الصيرورة المادية تصبح هي مرجعيتي النهائية ومصدر القيمة والغاية والاتجاه. باختصار شديد، حاولت أن أنقذ مقولة الإنسان الحر المستقل من السقوط في حمأة الطبيعة/ المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة، ويا لها من مفارقة!

ويبدو أن هذه ظاهرة متكررة في تاريخ الفكر الإنساني، وقد سميتها ظاهرة "الإله الخفي"، وهو مفهوم يعني أن الإنسان قد يؤمن بشكل واع بنموذج مادي، ويظن أنه استبطنه تماماً حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإنسان مع هذا، في ظروف معينة، تُفصح أقواله وأفعاله بشكل غير مباشر وغير واع عن إيمانه بشيء ما وراء المادي، وأن ثمة شيئاً ما في أعماق أعماقه يتناقض مع الإطار المادي الواحدي الذي تبناه. ومع هذا فإن مثل هذا الإنسان قد لا يتجه بالضرورة نحو اختيار منظومة أخلاقية بديلة. ويمكننا القول بأن الإله الخفي هو في واقع الأمر البحث غير الواعي للإنسان الطبيعي/ المادي عن المقدس في عالم الطبيعة/ المادة، ذلك العالم الذي لا قداسة له ولا محرمات فيه ولا حرمات.

س: كيف تبدت مقولة "الإله الخفي" في فكرك؟

ج: تبدت حين بدأت بحثي عن مقولات ثابتة متجاوزة للمادة ولكنها موجودة في عالم المادة، وحين حاولت أن أؤكد استقلال الإنسان عن المادة وأحتفظ به في الوقت نفسه داخل المعطى المادي، ولذا بدلاً من أن أتحدث عن "العنصر الرباني" في الإنسان، أي المتجاوز تماماً للسطح المادي (كما فعلت فيما بعد)، كنت أتحدث عن "العنصر الكوني" الذي كنت أعرّفه حينذاك بأنه "العنصر الثابت نوعاً"

في الإنسان والطبيعة، ومن ثم فهو غير تاريخي غير مادي (مع أن ماديته واضحة). وكلمة "كوني" كلمة مبهمة، فالعناصر الكونية توجد داخل عالم المادة الذي يتسم بالحركة ولكنها تتجاوزه نظراً لثباتها النسبي، فهي غير خاضعة لقوانين التاريخ والزمان والصراع الطبقي وعلاقات الإنتاج والتغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية، أي إنها غير خاضعة تماماً لقوانين المادة.

وهذا البحث عن مقولة ثابتة متجاوزة في عالم الصيرورة المادية، مقولة متجاوزة للأفق المادي ولكنها في عالم المادة، عبر عن نفسه في أشكال كثيرة، مثل تصور أن الخصوصية الحضارية والإثنية هي نقطة الثبات هذه، التي تتجاوز سيولة عالم المادة. ثم بحثت عن قضية الحلال فيها بيّن والحرام بيّن، والظلم فيها واضح والعدل لا يقل وضوحاً، فوجدت ضالتي في القضية الفلسطينية. وقد صب كل هذا في إيماني بالتاريخ، باعتباره نقطة ثبات متجاوزة بالتاريخ. فكون الإنسان كائناً تاريخياً، كان يعني -بالنسبة إلي حينذاك- استقلاله عن القوانين الطبيعية ووعيه بذاته أنه خالق الحضارة ومبدع لها، ومن هنا كلمة "تاريخي" في هذه المرحلة كانت تعني "يمكن رده لعالم الإنسان ولا يمكن رده لعالم الطبيعة/ المادة" (ومن هنا اهتمامي المبكر بإشكالية نهاية التاريخ بحسبانها نهاية الإنسان). هذا الاهتمام بالتاريخ ترجم نفسه إلى ضرورة تأكيد الهوية القومية (والخصوصية القومية) بحسبانها تتسم بقدر من الثبات والتجاوز. الاهتمام بالتاريخ هو محاولة الوصول إلى ميتافيزيقا إنسانية يمكن من خلالها التمييز بين ما هو إنساني وما هو معاد للإنسان، وما هو عادل وما هو ظالم. ولكن تدريجياً اكتشفت أن التاريخ لا يمكن أن يزودنا بقيم متجاوزة لسطح المادة، فالتاريخ نفسه في معظمه هو نتيجة تفاعل عناصر مادية داخل السطح المادي.

س: إذا لم يكن التاريخ هو النقطة التي انتهت فيها رحلة الصراع الفكري، فما هي المحطة التي تلته؟

ج: استمرت الأسئلة بخصوص النموذج المادي والنسبية الشاملة تهاجمني بلا هوادة. فمن منظور مادي نفعي، هل يمكن أن نأخذ "الآخرين" في الحسبان؟ أليست الأنانية تعبيراً عن عناصر مادية صلبة، فلم ننكرها إذن؟ أليس البحث عن اللذة الجسدية هو أمر مادي (ينتمي إلى البناء التحتي)، فلم نتنكر لها أحياناً،

ونعليها أحياناً أخرى؟ أليس الإنسان الطبيعي، الذي يتبع دوافعه (الاقتصادية) وغرائزه (الجنسية)، أقرب إلى الحالة البشرية (الطبيعية) منا، نحن الذين لانزال نعيش داخل إطار الحضارة والمجتمع والأسرة، ونلتزم بمقاييس غير المقاييس الطبيعية؟ على أي أساس يمكن أن نحكم على الأشياء؟ كيف نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر؟ وما المعروف وما المنكر؟ هل هناك معروف وهل هناك منكر؟ وحينما يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة، يصبح كل شيء مباحاً.

وكنت ألاحظ أن بعض الناس أشرار دونما سبب، الشر فيهم عميق متأصل، لا يمكن تفسيره من خلال البيئة أو العناصر الوراثية. كما كنت ألاحظ أن معظم البشر على ما فيهم من شرور يحوون قدراً كبيراً من الخير (ولعل هذا استعداد نفسي لدي) مما طرح السؤال علي: كيف نفسر هذا الخير؟ هل الإنسان الطبيعي قادر على إتيان أفعال الخير؟ ثم بدأت أطرح السؤال على نفسي وبإلحاح غريب: لم أفعل الخير وأتحاشى الشر؟ هل هذا هو أثر البيئة فيَّ وحسب، عملية تربية اجتماعية لا أكثر ولا أقل؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلم أتمسك إذن بالأخلاقيات؟ لم لا أعلن نفسي إلهاً، إنسان نيتشه الكامل الذي يشكل عالمه الأخلاقي الخاص به ولا يحكم على نفسه إلا بمعاييره هو؟ وبدأت الأسئلة تتسع وتتعمق وبدأت أتساءل: لم نتحدث عن المعنى؟ لم نتحدث عن الاغتراب؟ لم نتحدث عن الإنسان على أنه قيمة مطلقة؟ لم نتحدث عن الأخلاق؟ بل لم نتحدث عن الجمال؟

كانت الأسئلة تطاردني وتنهكني، خاصة حينما آتي بفعل فاضل، يكلفني كثيراً. إذ كان علي كل مرة أن أتخذ قراراً وجودياً، ليس له أي أساس في النموذج المادي المهيمن: أن أفعل الخير وأتحاشى الشر وأدفع الثمن. وهذا أمر مرهق حقاً؛ أن يفكر المرء بتوتر شديد في كل موقف يواجهه، ويوازن الأمور ويحكم عليها من منظورَي نموذجين متناقضين: واحد مادي والآخر إنساني، ثم يقرر وجودياً، ودون سبب واضح، أن يختار الثاني دون الأول. وقد استمر بحثي المحموم لمدة ربع قرن قبل أن أصل إلى ما وصلت إليه من قناعات إيمانية.

وكانت المحاضرات التي ألقيها على الطالبات في كلية البنات في جوهرها حواراً مع ذاتي بصوت عال، ومحاولة للوصول إلى أجوبة عن الأسئلة التي تلاحقني. وقد قمت بتدريس الشعر الرومانتيكي والفيكتوري، وهو يناقش المشكلات الفلسفية نفسها

التي واجهتها، ويحاول الإجابة عن الأسئلة نفسها التي طرحتها. وأذكر بالذات تدريس قصيدة "الملاح القديم" لكوليردج، وهي قصة ملاح يتسم بسذاجة الماديين وتجردهم ونفعيتهم، يواجه العالم بهذه الرؤية البسيطة فيحاول توظيفه والتحكم الكامل فيه. فالعالم -في تصوره- تحكمه سببية مادية بسيطة. فيصرع طائر القطرس الأبيض، رمز الجماعة الإنسانية والمحبة، بل رمز الإله، ويوافقه على فعلته كل رفقائه. وهنا يواجه الجميع ما يستحقونه: عالماً مادياً تعاقدياً بلا إله، لا رحمة فيه ولا محبة، فتصبح الحياة خراباً ويباباً وتتوقف السفينة عن الإبحار، بل تتعفن المياه نفسها. ثم يدفع المذنبون ثمن خطيئتهم فيعاقب البحارة بالموت، أما الملاح القديم فيعاقب "بالحياة في الموت". وبالتدريج، يكتشف الملاح أن عالم المادة وحسابات المكسب والخسارة لا تنفع كثيراً في عالم الإنسان، فيتحول عالمه من مادة محضة إلى عالم تسري فيه الروح. فيدرك جمال أصغر المخلوقات البحرية وأكثرها قبحاً ويباركها، أي إنه بدأ يدرك القيمة المطلقة للأشياء. فتذهب اللعنة وتحل البركة، وتعود القداسة وتدب الحياة من حوله مرة أخرى لأنه أثبت مقدرته على الحب وعلى الإحساس بالجمال. ويفقد الملاح القديم الرغبة في السيطرة والتحكم ويرحب بعالم لا يمسكه بقبضته، لأنه يحوي من الأشياء غير المرئية أكثر من الأشياء المرئية (كما تقول مقدمة القصيدة). ويعود الملاح للجماعة الإنسانية بعد طول غربة وعزلة وانفصال، ولكنه مع هذا يصاب من آونة لأخرى بنوبة ألم شديد لا يخرجه منها سوى أن يقص قصته على أحد الأفراد الذين لم يتخطوا بعد مرحلة البراءة، والذين لم يتوصلوا بعد إلى المعنى العميق للحياة والطبيعة. هذه القصيدة تركت فيَّ أثراً عميقاً وجعلتني أتوجه لأبحث عن غير المنظور.

س: إذن لابد من السؤال عن الأعمال الأدبية الغربية التي ساهمت في نقد النموذج الغربي بداخلك؟

ج: نعم، كانت لقصائد وليام وردزورث هي الأخرى أعمق الأثر في نفسي، ففي قصيدته المعنونة "لندن عام ١٨٠٢" يهاجم الشاعر القيم النفعية التي سادت في وطنه. فالبورجوازية الشرهة التي ركزت كل اهتمامها على الإنتاج وعلى البيع والشراء أحلت الكم محل الكيف حتى أصبح أكثر الناس ثراء هو أفضلهم. ويستخدم الشاعر أسطورة الطبيعة الطليقة البريئة ("يجب أن ننساب متلألئين كجدول في ضوء

الشمس المشرقة") ليبين مدى خساسة نمط الحياة البورجوازية النفعي وما تؤدي إليه من تلوث مادي ومعنوي (الأمر الذي يذكرني إلى حد ما بالساحل الشمالي الذي تحول إلى غابات من الإسفلت والإسمنت وبالتلوث القاتل في القاهرة).

كما كانت قصائد وردزوورث الأكثر طولاً تشكل جزءاً من حواري مع نفسي. ففي قصيدة "كنيسة تنترن Tintern Abbey" يعود الشاعر إلى ذاته الكاملة بعودته إلى الطبيعة (فلا يتوحد بها) ويلفه ذلك الإحساس الذي يسري في صميم الكون (دون أن يذوب فيه). ويستعرض تاريخ حياته في مراحلها المختلفة: الطفولة حينما كان جزءاً من الطبيعة، والشباب حينما كان يستجيب للطبيعة بحواسه دون تأمل، وأخيراً الرجولة حين يسمع "موسيقا الإنسانية الهادئة الحزينة لا خشنة ولا صاخبة، وإن كانت قادرة على تطهير النفس وتهذيبها". وهو الموضوع الأساسي نفسه الكامن في قصيدته المعنونة "أنشودة الخلود" حيث يحتفي "بالإيمان الذي ينظر من خلال الموت، وفي السنين التي تجلب معها النظرة الفلسفية". كنت أقرأ للطالبات أشعار بليك وشللي وكيتس وأتحاور مع ذاتي من خلال هذه الأشعار.

س: كل من أشرت لهم هم من شعراء العصر الرومانتيكي، أي النصف الأول من القرن التاسع عشر، ماذا عن النصف الثاني، فيما يسمى العصر الفيكتوري؟

ج: بدأت الأزمة تتصاعد واتضحت معالمها. ومع ظهور نظرية داروين التي أكدت علاقة الإنسان بما هو دونه (أي عالم الحيوان) وليس بما هو أعلى منه (عالم المثل العليا والملائكة)، ومع تبلور الفلسفة النفعية المادية، أدرك كثير من المفكرين حجم الكارثة التي ستحدق بالإنسان. فعلى سبيل المثال قام ماثيوأرنولد، الشاعر والمفكر الإنجليزي، بتوجيه النقد لقيم المجتمع الجديد فقال: ما جدوى أن ينقلك قطار بسرعة من مدينة قبيحة إلى أخرى لا تقل عنها قبحاً. وحاول أن يؤكد أهمية ما سماه بالحضارة حتى يظل الإنسان إنساناً. وقام آخرون بتأكيد أهمية البطولة (مثل كارليل) وفريق أكد أهمية الفن، الجميع كان يبحث عن مقولة ما غير مادية، لكنها موجودة داخل عالم المادة. ومن أكثر الأمثلة مأساوية قصيدة ماثيوأرنولد "على شاطئ دوفر"، وهي قصيدة المفروض فيها أنها قصيدة حب ولكنها تصبح، في النهاية، مرثية

للإنسان في العصر الحديث. تبدأ القصيدة بوصف بارد محايد للبحر في ليلة مقمرة. ثم نعرف أن هذا البحر يذكّر الشاعر بنغمة الحزن السرمدية التي استمع لها الكاتب المسرحي الإغريقي سوفوكليس Sophocles في الزمان الغابر. ويترسخ في وجداننا إحساس الشاعر بعزلته ووحدته ثم يطلق الشاعر العنان لأحزانه فيقول: "*فيما مضى كان بحر الإيمان/ هو الآخر ممتلئاً، محيطاً بشواطئ الأرض/ مثل ثنايا حزام مشرق مطوي/ ولكنني الآن لا أسمع سوى هديره الطويل الحزين/ عند انحساره وانسحابه مع أنفاس/ رياح الليل إلى حواف العالم المقفرة الشاسعة/ وإلى الحجارة العارية الصماء*".

لقد انتقلنا من امتلاء الإيمان إلى الفراغ المخيم على عصرنا الحديث الذي لا معنى له. وفي المقطع الأخير من القصيدة، نجد أغرب دعوة للحب عرفها الشعر، إذ يطلب الشاعر من حبيبته أن تكون وفية في حبها له، وألا تدع هذا الحب يذوي ويضمر "*لأن العالم الذي يمتد أمامنا/ وكأنه أرض الأحلام/ متنوع جميل جديد/ ليس فيه، في الواقع، فرح ولا حب ولا نور/ ولا يقين ولا سلام ولا بلسم يخفف من حدة الآلام*"، أي إنه يورد لها الأسباب الفلسفية (المجردة) التي تدعوها إلى حبه، كما لو كان من المحتم علينا أن نبحث عن مبررات للحب والوفاء في عالمنا المسطح السخيف. ثم نطل مع المحبين من النافذة لنرى أننا نعيش في سهل مظلم، تعصف بنا نداءات متضاربة بالإقدام والإدبار مثل جيشين جهولين ملتحمين في الظلام الحالك. إن هذا هو عالم داروين الصراعي، عالم مادي، خالٍ من الروح والمعنى (مثل عالم "الملاح القديم" بعد أن قتل طائر القطرس) ولم يبق سوى أن يطلب الشاعر من حبيبته أن تحبه للأسباب عاليه!

إن مفكري القرن التاسع عشر، في إنجلترة كانوا يواجهون تقريباً المشكلات ذاتها التي واجهها الشعراء الرومانتيكيون والفيكتوريون: كيف يمكن أن نعيش في عالم مادي تماماً بلا مرجعية متجاوزة؟ كانت كتابات جون ستيورات ميل الأخيرة بالذات تستهويني، فاقتناعات فيلسوف النفعية والليبرالية أخذت تهتز بشدة في أواخر حياته! وكان يردد: "خير لي أن أكون سقراطاً ساخطاً من أن أكون خنزيراً راضياً". فكنت أسأل بدوري: "الخنزير يعيش في عالم الحواس والمادة، ولذا لا تهاجمه أي شكوك أو تساؤلات، ولا يسأل عن أي أخلاقيات أو مطلقات. ولكن ماذا عن سقراط؟ لماذا

هو ساخط؟ ولماذا يتحدث دائماً عن المطلقات وعن المعنى؟ ولماذا نفضله على الخنزير الراضي؟ ما الأساس الفلسفي الذي نستند إليه في عملية التفضيل هذه؟ هل ثمة ميتافيزيقا خفية يحاول ميل من خلالها أن يصل إلى أساس التفضيل؟". وكانت إجابته: "سقراط يعرف طرفي القضية، أما الخنزير فلا يعرف سوى طرف واحد"، أي إن الخنزير خنزير لأنه لا يعرف البدائل، جاهل بها، ولذا فهو لا يمكنه الاختيار، أما سقراط فيعرف البدائل المختلفة، وقرر بكامل إرادته الحرة ألا يكون خنزيراً. حرية الإرادة هي إذن المدخل لعملية التفضيل، هي الميتافيزيقا الخفية، هي النقطة التي يعبر الإله الخفي عن نفسه من خلالها، إذ يطرح السؤال نفسه: إن كانت الأمور مادية محضة، فما مصدر حرية الإرادة هذه؟ أوليس أقر للعين أن يكون الإنسان خنزيراً راضياً في عالم الصيرورة المادية؟ وكانت بعض طالباتي الذكيات في كلية البنات يلاحظن أنني، في أثناء محاضراتي، كنت لا أتحدث لهن وإنما مع نفسي.

س: في أي من محطات التحول جاء كتابك "الفردوس الأرضي"؟

ج: • كتاب (الفردوس الأرضي) (بدأته عام ١٩٧١ وانتهيت منه عام ١٩٧٩) أودعت فيه كل تساؤلاتي. فهاجمت منطق التقدم الدائم وتسليع الإنسان. ولكن الأهم من هذا أن الكتاب مليء بالإشارات ذات النكهة الدينية، فعلى سبيل المثال حينما كتبت عن الهيبي، أي الأمريكي الذي يترك عالم الثروة والاستهلاك، ويعيش حياة بوهيمية تتسم بالزهد ولكنها في الوقت ذاته تتسم بالتمركز حول الذات. اختتمت المقال بهذه العبارة: "حقاً إن الصمت هو قدس الأقداس للمنتشي الذي يفقد عقله، أما آدم فقد كان عليه أن يتعلم الأسماء كلها كي يصبح إنساناً سوياً تخر له الملائكة ساجدين".

وبدأت الفصل الذي أقارن فيه بين المفكر الصهيوني نورمان بودورتز Norman Podhoretz والزعيم المسلم الأسود مالكوم إكس بهذه العبارة: "حينما تغمض عينيك فإنك تبصر لأن الإنسان له بصر وبصيرة، عين حسية [مادية] ترى الأشياء وأخرى [روحية] تخترق السطح لتصل إلى البنية الكامنة وطبيعة الوجود. ولأننا لا نقنع من الأشياء بسطحها ولا نرضى بالواقع كما هو، فإننا دائماً نحلم. ويضيق نطاق الحلم ويتسع، ويرتفع ويهبط ولكنه في ضيقه واتساعه وارتفاعه وهبوطه يعكس ما في داخلنا ويجسد هويتنا". وحديثي عن البصيرة والحلم هو في واقع الأمر حديث عن نموذجين:

نموذج الطبيعة/ المادة المصمت ونموذج ثنائية المادة والروح التي تسم حياة الإنسان/ الإنسان.

ثم اختتمت كتاب (الفردوس الأرضي) بهذه الكلمة الختامية المعنونة "التاريخ والفردوس في القلب" : "في المرة الأولى، ذهبت إلى الولايات المتحدة مع زوجتي. وحينما عدنا عام ١٩٦٩ مع ابنتنا، كانت أمي تنتظرني في الميناء وكان معها إخوتي وأخوات زوجتي وأبناء عمومتي. أما أبي فكان غائباً لأن الله كان قد توفاه، فزرت قبره في دمنهور وقرأت على روحه الفاتحة، علَّ الله يسكنه فسيح جناته.

وفي المرة الثانية، ذهبت بمفردي وعند عودتي كانت زوجتي وطفلانا ينتظرونني في المطار وليلتها عدنا للمنزل وشربنا الشاي ولم أنم. وكانت هذه إحدى المرات النادرة في حياتي التي سمعت فيها صوت المؤذن عند الفجر".

وقد سألني صديقي الناشر الأستاذ عبد الوهاب الكيالي -رحمه الله- عن معنى هذه الكلمة الختامية، فلم أجد ساعتها جواباً لسؤاله، ولكنني مع هذا أصررت على بقائها. وأعرف الآن أنني كنت أودع الشك، "فالتاريخ والفردوس في القلب" غير التاريخ المادي وغير الفردوس الأرضي، فهما متجاوزان لعالم المادة. وتصور الكلمة الختامية عالم التراحم وعالم الموت المفعم بالمعنى (في مقابل عالم التعاقد واللامعنى). وتنتهي الكلمة بسماعي صوت المؤذن عند الفجر: أسمع صوته ولكني لا أقيم الصلاة، فلم يكن قد حان وقتها بعد بالنسبة إلي، ولم أكن قد انتقلت بعد من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان. كنت أقف على العتبات أتأمل وأتفكر بلا توقف ولا هوادة، وكان علي أن أنتظر بضع سنوات أخرى قبل أن أقيم الصلاة.

س: ما هو العنصر الحاسم في الانتقال من ضيق المادة إلى رحابة الإنسانية؟

ج: لعل العنصر الحاسم في انتقالي من عالم المادية الضيق إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن في وجداني وتحوله إلى النموذج الحاكم. وكما أسلفت، يذهب هذا النموذج إلى أن الإنسان كائن حر يصنع التاريخ، جزء من الطبيعة ومستقل عنها لا يمكن أن يرد لها، كائن له منتجاته الحضارية التي تمنحه خصوصيته القومية، والتي تحوله من كائن طبيعي إلى كائن حضاري. إنه الإنسان/

الإنسان (عكس الإنسان الطبيعي/ المادي). وقد بذلت محاولات شتى في إبقاء هذا النموذج داخل إطار مادي. فتحدثت عن الكوني والتاريخي وتقاطعهما لينتجا حركة حلزونية حية. ولكن الحركة الحلزونية، حركة لها غاية، وليست دائرية (كما بينت)، ومن هنا فمحاولة الاستناد إلى الإنسان بصفته كياناً ثابتاً مطلقاً (العنصر الكوني غير الطبيعي داخله) هي محاولتي الأخيرة ألا "أسقط" في الميتافيزيقا. ولكن ما حدث هو العكس تماماً إذ فتح الإنسان الباب على مصراعيه للميتافيزيقا، أي الإيمان بوجود شيء في عالم الطبيعة ولكنه لا يُردُّ بأكمله إليها. وبذا أصبح عالمنا يحتوي على المحدود (المادي) واللامحدود (الذي لا يمكننا الإحاطة به حتى ونحن ندرك تبدياته).

إن الإنسان داخل الطبيعة أصبح هو علامة الثبات في عالم المادة المتحرك، وعلامة الانقطاع في عالم المادة المتصل، أي إن الإنسان متجاوز لقوانين الطبيعة المادية. ثمة مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة، وثمة ثنائية أساسية هنا تحتاج لتفسير، ثنائية المادة وما هو ليس بمادة، ثنائية الطبيعة وما هو ليس بطبيعة، ثنائية غير الإنساني والإنساني. ولتفسير هذه الثنائية كان لابد من افتراض ثنائية أخرى، ثنائية عالم الصيرورة ونقطة ما تقع خارجه: نقطة ثابتة منزهة متجاوزة، هي نفسها ضمان ثبات الإنسان وانفصاله عن الطبيعة، هذه النقطة هي الإله. فكأنه لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان المستقل عن الطبيعة إلا بوجود الخالق عز وجل، المفارق للطبيعة/ المادة. لهذا أرى أنه حينما أعلن نيتشه موت الإله فإنه كان يعلن، في واقع الأمر، موت الإنسان، وأنه إذا مات الإله، على حد قوله، فإن الإنسان يعيش في عالم مادي طبيعي، شيء مصمت، ويتحول هو نفسه إلى كائن طبيعي مادي يقف شيئاً بين الأشياء، أي إنه هو الآخر يموت. وهذا ما عبَّرت عنه الآية الكريمة بقولها: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ٥٩/١٩].

س: أنت إذن وصلت إلى الله من خلال الإنسان وليس العكس؟

ج: بالفعل، ولا يزال هذا هو أساس إيماني الديني، وهو ما أسميه "الإنسانية الإسلامية"! التي تنطلق من رفض الواحدية المادية وتصر على ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتصعد منها إلى ثنائية الخالق والمخلوق وكل الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الأرض والسماء، الجسد والروح، الحلال والحرام، المقدس والمدنس.

ولـم يحدث التحول الكامل من الرؤية المادية الواحدية إلى الرؤية التي تجمع بين المادية والروحية والتي تنطلق من ثنائية الوجود الإنساني إلا في أوائل الثمانينيات، أي إن عملية مقاومة الإيمان من جانبي دامت ما يزيد على ربع قرن. وبالتدريج تحول الإيمان إلى رؤية شاملة للكون، وإطار للإجابة عن كل التساؤلات.

لقد وجدت أن المنظومة الإسلامية كرؤية للكون تفسر لي الواقع تفسيراً مركباً، والأهم من هذا أنها تفسر الظاهرة الإنسانية. فلا يمكن للمنظومة العلمانية أن تفسر ظاهرة الإنسان. ومن هنا أرى أهمية كتاب علي عزت بيجوفيتش (الإسلام بين الشرق والغرب)؛ فهو لا يذكر الله أو الإسلام إلا في الجزء الأخير. في بداية الكتاب يأخذ ظاهرة الإنسان ويقول: فلننظر في هذا الإنسان؛ يقول الماديون إنه مادة، حسناً! هذه المادة الإنسانية عاشت جنباً إلى جنب مع الحيوانات: اصطادت مثل الحيوانات، جرت مثل الحيوانات. لكن في يوم من الأيام توقف الإنسان وبدأ يقدم القرابين، فماذا حدث لهذا الحيوان؟ لقد أصيب بشيء ما! يسميه علي عزت بيجوفيتش "الدوار الميتافيزيقي". أصيب بدوار فتوقف، وبدل أن يجري مثل بقية الحيوانات متبعاً برنامجاً طبيعياً وقف وبدأ يقدم قرابين ويرسم وشماً أو يعبد صنماً، وهذه كلها أفعال تدل على أنه ليس حيواناً، وأنه في حالة قلق، أصيب بدوار. ومنذ تلك اللحظة -ويسميها علي عزت بيجوفيتش "اللحظة الفارقة"- أصبح الإنسان إنساناً.

أنا في بحثي الدائب كنت أحاول البحث عن منظومة معرفية تفسر الإنسان، هذه الظاهرة المدهشة الفريدة المباركة! لحظة القلق عندي بدأت حينما ولدت زوجتي ابنتي، إذ وجدت أن التفسير المادي لا يصلح على الإطلاق، وكنت أعتقد أن تجربتي هذه فريدة، لكنني قرأت عن أحد المفكرين الأمريكيين وكان ملحداً، ذكر هذا المفكر أن لحظة التحول إلى الإيمان عنده كانت حينما لاحظ أذن ابنته (ويقصد رسمها وشكلها ومدى تركيبيتها) فوجد أن مفهوم المصادفة المادي لا يصلح لتفسير ظاهرة مثل هذه، وأنه قد يكون من الأعقل والأكثر حكمة افتراض قوة ما حاكمة، بمعنى أن النموذج المادي لم يعد كافياً للتفسير. وتوجد الآن قضية مثارة في الولايات المتحدة، وهي أن بعض المتدينين قالوا إنهم في المدارس الأمريكية يدرسون نظرية داروين كما لو كانت حقيقة علمية، وهي ليست كذلك في واقع الأمر، وإنما هي محاولة تفسيرية، هناك من الشواهد ما يفسرها ولكن هناك كثير من الشواهد أيضاً ما يضعها

موضع الشك. كما أن كثيراً من العلماء الآن يؤمنون بما يسمى التصميم الذكي intelligent design بمعنى أنه لا يمكن تصور أن هذا العالم المنظم المركب هو نتاج المصادفة العشوائية. وقد قال أحد كبار العلماء، الذي قضى حياته ملحداً، إنه عَدلَ عن إلحاده لأن الإيمان بأن العالم خلق مصادفة يعادل الإيمان بأنه ممكن لقرد أن يرمي بالنرد ٤٤ ألف مرة وكل مرة تكون ٦ : ٦ مصادفة! أو الإيمان بأن قرداً آخر يجلس على آلة كاتبة يضرب مفاتيحها بشكل عشوائي وتكون النتيجة هي قصيدة من عيون الشعر، تشبه قصائد شكسبير. ويقول علي عزت بيجوفيتش إنه حين يجد علماء الآثار حجراً وضع بجوار حجر آخر بطريقة معينة فإنهم يخلصون إلى عشرات الاستنتاجات بخصوص حضارة قديمة، لكن حينما يرى البعض سنن الطبيعة والظواهر الطبيعية بالغة النظام والتعقيد فإنهم يقولون إن كل هذا تم مصادفة.

س: إلى أي مدى أثرت هذه الرؤية في أسلوبك للدعوة للإسلام؟

ج: في تصوري أن المدخل الطبيعي للإيمان في عصر المادية والعلمانية هو محاولة الوصول إلى الله من خلال الإنسان ومن خلال رؤية تركيبية لهذا العالم. وقد جاء في الذكر الحكيم ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٤١/٥٣]، أي إنه دل على الدخول إلى الله -تعالى- من خلال الآفاق، أي العالم الطبيعي الذي يعيش فيه ومن خلال النفس الإنسانية.

أتذكر أنه حين كنت طفلاً كان شريك والدي يهودياً (الخواجة كوهين) وكنت أنا في الإخوان المسلمين في هذا الوقت، وكنت كلما حدثت الرجل لأقنعه بالإسلام اقتبست من آيات القرآن الكريم طوال الوقت، فكان الرجل يضحك، ووالدي يحاول أن يفهمني أن الرجل غير مؤمن بالإسلام، ولذا لا يمكن استخدام الآيات القرآنية ولا الأحاديث الشريفة شاهداً وحجة. وعندما نضجت اكتشفت أن أسلوبي الدعوي ليس مقنعاً ولا حتى مع المسلمين، فبدأت أطوّر أسلوباً فكرياً جديداً، فلا أذكر القرآن أو الأحاديث، مع أنهما المرجعية النهائية الصامتة لخطابي، وأركز على ظاهرة الإنسان التي لا يمكن تفسيرها مادياً. ويلجأ علي عزت بيجوفيتش في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب) للأسلوب نفسه، وحين يلجأ إلى القرآن والسُّنة يضع ذلك في الهامش، لكنه في الوقت ذاته يقدم رؤية تفسيرية عميقة جداً، لذلك أجد أن كتابه هذا

يطرح الرؤية الإنسانية الإسلامية بطريقة عقلانية، ليست مادية عقلانية بمعنى أنها تتوجه إلى حقائق النفس الإنسانية، مثل حاجتها إلى وجود معنى وهدف في العالم، فيتجاوز حدود الوجود الإنساني المادي، ثم يبين أن بنية الإسلام تتفق تماماً مع بنية الإنسان.

وبالمناسبة لي كتاب على وشك الصدور عنوانه "من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان"، ذكرت فيه مفكرين من الشرق والغرب، يتحدثون عن ظاهرة "الإنسان" باعتبارها ظاهرة لا يمكن ردها إلى عالم المادة ولا يمكن تفسيرها من منطلقات مادية محضة. يضم هذا الكتاب فصلاً عن الفيلسوف الإيطالي فيكو وهو فيلسوف تجاهلته الفلسفة الغربية إلى حد كبير لأنه كان يعارض الفكر الديكارتي، وعندما بُعث في الستينيات بعث على أساس علماني وعلى أنه مدافع عن النسبية. كما يوجد جزء عن عمانويل كانط الذي أعتقد أنه آخر مفكر غربي دار في إطار الثنائية الإيمانية (الخالق - والمخلوق) وليس الإثنينية كما هي العادة في الديانات الفارسية (إله ظلام وإله نور- إله شر وإله خير يصطرعان حتى ينتهي التاريخ بفوز أحدهما، أو يمتزجان وينتهي التاريخ) فهذا شكل من أشكال الواحدية. أما الثنائية فهي الإيمان بأن هناك خالقاً منفصلاً عن المخلوق، وهذه الثنائية لها صدى في الكون: الإنسان/ الطبيعة، سماء/ أرض، ذكر/ أنثى، الروح/ المادة...إلخ، وتعبر ثنائية الخالق والمخلوق عن نفسها في أن المخلوق يهتدي بالرسالة التي أرسلها الإله له فيزداد اقتراباً منه (ولا يلتحم به)، أما في عالمنا فإن الثنائية تتكون من عنصرين - كما أسلفنا - يتفاعلان ولا يمتزجان ومن خلال تفاعل الواحد مع الآخر يثريان بعضهما بعضاً. هذا على عكس الإثنينية، فالعنصران مختلفان تماماً، ويحدث الصراع بينهما، ولا يُحسم هذا الصراع إلا بأن يمتزجا أو يقتل أحدهما الآخر ونعود إلى الواحدية والسقف المادي مرة أخرى.

س: قصة تحولك طويلة وقد بينت أنك بدأت برفض المادية ثم تدريجياً اتجهت نحو الإسلام، فلماذا الإسلام وليس أي دين آخر؟

ج: لقد بقيت مدة من الوقت مؤمناً بالله وبالإسلام، ولكن إيماني بالإسلام لم يكن له أي أساس فكري وفلسفي واضح في ذهني (وأنا لا أقبل شيئاً إلا إذا كان له أساس فلسفي). وقد حيرني هذا السؤال بعض الوقت: لِمَ الإسلام وليس أي دين آخر؟

وحيث إني أحب أن أكون نزيهاً ومتسقاً مع نفسي، قدر طاقتي، فقد بت أذكر لأصدقائي أنه لا يوجد سبب واضح، إلى أن تبلورت قضية الحلولية في ذهني، وضرورة وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وقد وجدت أن الإسلام هو أكثر العقائد ابتعاداً عن الحلولية وعن توحد الخالق بمخلوقاته (وحدة الوجود)، أي إن التوحيد في إطار الإسلام - في تصوري- هو أكثر أشكال التوحيد رقياً وتسامياً. فمفهوم الإله الواحد المنزه المفارق للطبيعة والتاريخ فكرة مركزية في الرؤية الإسلامية.

هذا لا يعني رفضاً للآخر، إذ يظل مفهوم التدافع مفهوماً أساسياً، وهو مفهوم إسلامي يعني الاختلاف بل والصراع، ولكنهما اختلاف وصراع رقيقان، مثل تدافع السيل، حين تُلاطم بعض مياهه بعضاً، ولكن هذا التلاطم لا يوقف التدفق، بل هو جزء منه.

ومفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوري، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو عرق دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو رب العالمين أجمعين، يشملهم جميعاً بعدله ورحمته. ولعل كل هذه العناصر توسع من آفاق إيماني الديني، وتجعل للآخر مكاناً في عالمي مع إيماني بالإسلام أو ربما بسببه. إذ إن الإسلام من أكثر العقائد تسامحاً وقبولاً للآخر، مع أنه يحدد الحدود ويضع الفواصل.

س: كيف تلقى مفكرو اليسار ومثقفوه هذا التحول الفكري والمنهجي لدى المسيري؟ وكيف تصف عَلاقتَك مع هؤلاء المفكرين في الوقت الحاضر؟

ج: لا تنس أن بعض كبار مفكري اليسار قد تحولوا إلى الإسلام. جارودي ليس نموذجاً فريداً. فعادل حسين وطارق البشري وغيرهما كانوا يساريين، ولكن كان يجمعنا الإيمان بالإنسان باعتباره ظاهرة تتجاوز قوانين المادة وكل هذا يؤدي إلى الإيمان بما وراء الطبيعة والمادة، وبقوة مفارقة لهما (وهو ما تم التصالح على تسميته "الله"). وكما بينت، كان من المنطقي أن أتحول إلى الإسلام، مثلما تحول عدد ليس قليلاً من أفراد جيلي، دون أن تكون هناك بالضرورة علاقة مباشرة بيننا.

ولكن مع تحولي هذا، لابد أن أقرر أنني لا أزال على علاقة طيبة بكثير من مثقفي اليسار، ونتبادل الود والاحترام (مثل الأستاذ محمود أمين العالم والدكتور عبد العظيم أنيس، اللذين تعلمت منهما الكثير). وهناك شباب قومي يساري كان يحضر الندوة الشهرية التي كنت أعقدها في منزلي، وأفسح لهم مكاناً فيها. ولكن كل تيار سياسي يضم مجموعة من قصار النظر، المتحجرين الذين لا يرون من الحقيقة إلا وجهاً واحداً، وعندهم يقين كامل بما يرونه، وبعض هؤلاء من اليساريين ناصبني العداء، لأنهم يتصورون أنني قد حذتُ عن جادة الصواب وعن الصراط المستقيم، الذي يسيرون هم فيه بكل همة ونشاط! بل إن بعض المؤسسات "العلمانية" وبعض الأفراد يرون أنني عدو لدود، فهم يمتنعون عن نشر دراساتي أو كتاباتي، بل إن بعضهم يمنع الإشارة إليَّ، باعتباري مهرطقاً مارقاً، لابد أن يختفي من الوجود!

س: إعجابك بالحضارة الغربية في فترة مبكرة من حياتك امر مفهوم، ولكن لم التوجه الماركسي على وجه التحديد، وانت من أسرة "بورجوازية" كما يقول الماركسيون؟

ج : من المهم أن ندرك أولاً أن كثيراً من مثقفي العالم الثالث عندما يتبنون الماركسية أو العلمانية فهذه بداية البحث، بمعنى أن تبني الماركسية هنا هو تعبير عن رفض الواقع. فمعظم الشخصيات الساخطة والقلقة في العالم الثالث تتبنى الماركسية، لأنه لا يمكنها تبني الرأسمالية فهي لا تهدف إلى تغيير الواقع ولا تعلي قيماً مثل العدل والحق. أما الماركسية وبالذات الماركسية الإنسانية فتؤمن بقيمة العدل وبقيمة الإنسان، كما تؤمن بمجموعة من القيم المطلقة. كلمة "مطلقة" هذه ينزعج منها الماركسيون. لكن إن عدنا إلى كتابات ماركس عن الاغتراب، سنجد أن اغتراب الإنسان عند ماركس هو أن يترك الإنسان جوهره ويذوب فيما هو ليس بإنساني، فمعنى ذلك أن ماركس يؤمن بفكرة الجوهر أو الطبيعة البشرية، وهذه مفاهيم تتسم بقدر عال من الثبات ولذا فهي ملوثة بالميتافيزيقا كما يقولون. فمن الواضح أن الميتافيزيقيا كامنة في المنظومة الماركسية. ومما ساعد على تعميق هذا الاتجاه أنني كنت في الولايات المتحدة في الستينيات، حين بدأ نشر مخطوطات ماركس الشاب، وكتب روجيه جارودي عن ماركس، والتي أكد فيها الجانب الإنساني في رؤية ماركس ومفهوم

الإرادة الإنسانية. إن جارودي في هذه الفترة كان هو الآخر يبحث عن مطلق داخل المنظومة الماركسية.

ثم تعرفت على أعمال ماكس فيبر، وهو يستخدم مقولة الدين على أنها مقولة تحليلية في كلاسيكيته الشهيرة "الأخلاق البروتستانتية ونشأة الرأسمالية". ثم حينما بدأت أدرس اليهودية، كان هناك نظريات عن علاقة اليهودية بالرأسمالية، أو يهود المارانو بالرأسمالية. بمعنى أن هناك أدبيات كثيرة في علم الاجتماع الغربي تدرس الدين على أنه مكون أساسي في الشخصية الإنسانية ومحدد لسلوك البشر والمجتمعات، وأنه لا يمكن تفسير السلوك الإنساني إلا من خلال إدراك هذه الأبعاد، هذا على عكس النظرية الوضعية والنظريات الماركسية التي كانت ترى أن الدين إنما هو جزء من البناء الفوقي وأن الأساس هو البناء التحتي المادي.

س: ماذا تبقى من آثار الفلسفة الماركسية في البنية الذهنية والمعرفية للمسيري؟.. أم انه وصل إلى مرحلة من القطيعة الكاملة معها؟

ج: • تبقى الكثير والقليل، كل شيء تقريباً، ولا شيء على الإطلاق! فلا تزال لدي النظرة النقدية التحليلية للظواهر، ومفاهيم مثل العدل والمساواة وربطها بسياقها الاجتماعي والاقتصادي والحضاري. أقول: ربطها لا ردها، ولعل هذا هو جوهر الاختلاف بين الرؤية الإنسانية الحقّة والإيديولوجيات المادية المختلفة. فالماركسية (في بعض جوانبها) والفرويدية تردان الإنسان إلى عناصر مادية، ولا تتركان له حيزاً إنسانياً فريداً يتحرك فيه، متحرراً من قوانين الطبيعة والمادة. فالرؤية المادية للإنسان رؤية تفكيكية، تقوم بتفكيك هذا الكائن العظيم -المحفوف بالأسرار، المتجاوز لقوانين الطبيعة والمادة- من خلال رده إلى عنصر مادي واحد أو أكثر (قوى الإنتاج - إيروس [الجنس] - البقاء المادي... إلخ). كما أنه لا تزال لديَّ الرغبة في إعلاء الإنسان وتأكيد حريته ومركزيته، وهو ما يشكِّل محور الرؤية الماركسية الإنسانية. أما الذي تغير، فهو المرجعية: ما أساس هذه الرؤية والتجاوز؟ من أين يستمد الإنسان كرامته ومركزيته؟ لماذا لا يمكن رده إلى عناصر المادة؟ بمعنى أنني تبنيت الإسلام لأنه يحل هذه الإشكالية، فالعدل والمساواة والتراحم والتجاوز، وهي قيم غير مادية، توجد في المنظومة الماركسية الإنسانية دون أساس، أصبح لها أساس فلسفي داخل المنظومة الإسلامية.

س: ماذا تقول عن اليسار؟

ج: "اليسار" اصطلاح أصبح خلافياً. فاليسار من وجهة نظري هو الثورة والمقدرة على تجاوز الواقع، والمناداة بالعدل، والدفاع عنِ الفقراء. وأعتقد أن ربط الفكر اليساري بالفلسفة المادية قد أضر به كثيراً. إن فصلنا الاتجاه اليساري عن الفلسفة المادية فيمكن القول إن "اليسار" موجود بقوة في مصر، ولكن خطابه أصبح خطاباً إسلامياً.

ومن الملاحظ أن كثيراً من اليساريين القدامى التقليديين أصبحوا من دعاة العولمة ومن المدافعين عن سياسات البنك الدولي، لأن الفلسفة المادية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير تنكر الحيز الإنساني المستقل عن الحيز المادي، كما تنكر إمكانية تجاوز الإنسان للسطح المادي، ولذا يسقط الماديون في الواقعية وتقبل الأمر الواقع والإذعان له، أي إن منطق المادية الداخلي معاد للثورة! ومع هذا لابد أن أذكر أنه لا يزال هناك قلة نادرة من اليساريين مثل محمود أمين العالم، وعبد العظيم أنيس، ورضوى عاشور، وآخرون لا يزالون صامدين في معارضتهم لقوى الظلم والهيمنة في العالم. ولكن توجد إشكالية عند الثوريين المؤمنين بالفلسفة المادية وهي أن هذه الفلسفة لا تؤمن بالخصوصية؛ فهي تذهب إلى أن الإنسان خاضع لقوانين المادة ولا يمكنه تجاوزها (فهو محاصر بالسطح المادي) وهذه القوانين بطبيعتها عامة، فالمادة لا تعرف الخصوصية. كما أن المادة لا تعرف التجاوز كما أسلفنا، ولذا فصمود مثل هؤلاء اليساريين نابع من موقف وجودي شجاع ونبيل وليس له علاقة بالفلسفة المادية!

وفي هذا الإطار -إذا أخذنا قضية التعامل مع إسرائيل نموذجاً- سنجد أن اليسار عبر تاريخه كانت لديه مشكلة في التعامل مع إسرائيل. لأننا إذا طبقنا مقاييس اقتصادية مادية محضة، فلا بد من إسقاط كل عناصر الخصوصية مثل القومية والهوية وتصبح الإشكالية طبقية عامة. ولذا نجد أن اليساريين كانوا يرون أن إشكالية فلسطين ليست قيام كتلة بشرية غربية باحتلالها وطرد سكانها، وإنما هي إشكالية الاستغلال الطبقي. ولذا فالحل ليس طرد المحتلين وإنما التعاون بين العمال والفلاحين العرب مع نظرائهم اليهود، على أن يثور الجميع ضد المستغلين (عرباً كانوا أم يهوداً). هذا الشعار متسق تماماً مع الرؤية المادية، لأننا لا يمكن أن نتحدث عن خصوصية عربية

أو قومية عربية. وهذه الإشكالية تطرح نفسها في الوقت الحاضر مرة أخرى مع ظهور ما يسمى "النظام العالمي الجديد" الذي يتحدث عن إنسان اقتصادي وحسب له مصالح اقتصادية وحسب، وكل المشاكل اقتصادية وحسب، ولذا فهي مشاكل قابلة للتفاوض. إسرائيل والولايات المتحدة يطرحان فكرة السوق شرق الأوسطية، وفي هذا الإطار يمكن أن ننسى مشاكل الهوية والكرامة والتراث والذاكرة التاريخية، بحيث يصبح الهدف الوحيد في الحياة هو ما يسمى بالتنمية الاقتصادية وهي تنمية خارج الإطار التاريخي والحضاري، تنمية تنطلق من مفهوم الإنسان الطبيعي، الاقتصادي والجسماني. ولذا نجد أن كثيراً من المثقفين اليساريين يتساقطون، لأن النموذج المادي بطبيعته غير قادر على استيعاب قضايا مثل "التشكيل الحضاري" و"الخصوصية الحضارية" ، أو أن التنمية يمكن أن تتم في إطار تراث يستحق الحفاظ عليه، أو أن ما يجمعنا نحن العرب هو ذاكرة تاريخية ووحدة أرض وتراث ولغة ومرجعية إسلامية، هذه العناصر غير المادية ليس لها سند قوي في النموذج المادي. ولهذا نجد أن النموذج المادي ينحدر دائماً إلى تفسيرات اقتصادية أو جسمانية بحيث تصبح الخصوصية مرحلة يجب تجاوزها لنصل إلى القانون العام! وصورة الإنسان في الفكر اليساري المادي هي الإنسان الأممي، وهي صورة مطورة للإنسان الطبيعي، وهو الإنسان الذي يعيش حسب قوانين الطبيعة والمادة.

هذا لا يعني أن كل اليساريين الماديين أو المؤمنين بالفلسفة المادية ينحدرون إلى هذا المستوى الاقتصادي المادي الحتمي، وقد ضربت أمثلة بأشخاص لهم مواقف نبيلة مثل رفض التطبيع والنظام العالمي الجديد. ولكني أزعم أن موقفهم هذا ليس له سند قوي في فلسفتهم التي يؤمنون بها، ولذلك أعتقد أنهم يعانون من أزمة؛ لأنه لا يمكن أن تتخذ موقفاً سياسياً أخلاقياً ووجودياً لا يستند إلى النموذج الذي تؤمن به. من الواضح أن "اليسار" التقليدي أصبح أفراداً، وليس تياراً.

س: تقول إن دراستك للأدب الإنجليزي من منتصف الخمسينيات إلى أواخر الستينيات، المرحلة التي كان يسود فيها التيار الإنساني الهيوماني، كان لها دور حاسم في تشكيل مقولاتك المعرفية. هل كان يمكن لتطورك الفكري أن ينحو منحىً آخر لو كانت مثلاً المدرسة

الشكلانية (أي التي تركز على الشكل والبنية والأبعاد الجمالية) هي المسيطرة في تلك الفترة؟

ج: • ابتداءً درست الأدب الإنجليزي في مصر على يد أساتذة لهم هذا التوجه الإنساني الهيوماني (humanist). الذي يضع الإنسان في مركز الكون ويعطيه أولوية على المادة، ويذكر أهمية القيمة المطلقة. كما أنني كنت على إلمام بدراسات جورج لوكاش، الناقد المجري ذي النزعة الماركسية الإنسانية الهيومانية. وحينما ذهبت إلى الولايات المتحدة قضيت العام الأول في جامعة كولومبية وكان الفكر الإنساني الهيوماني هو المهيمن، وإن كنت لاحظت أن الاتجاه الشكلاني كان قد بدأ في الظهور. فدرست الشعر الرومانسي على يد البروفسور وودرنج Woodring وكان أستاذاً من الجنوب وقدم لنا قراءة إنسانية للشعر الرومانسي. ولكن كان هناك أيضاً البروفسور سوذر suther الذي كان غارقاً تماماً في الشكلانية. وقضينا العام بأسره في دراسة قصيدة واحدة لكوليردج هي "قبلاي خان" نتأمل في أدق تفاصيلها بشكل بعث في نفوس كل الدارسين الملل. ثم ذهبت إلى جامعة رتجرز في نيوجرسي، وكان الصراع بين الإنسانيين والشكلانيين على أشده. ولكن لحسن حظي كان الأستاذ الذي أشرف عليّ من الإنسانيين الذين يحاولون أن يروا الأدب في علاقته بتاريخ الأفكار. وقد ساعدني هذا على اكتشاف مقولة الإنسان باعتباره كائناً غير مادي، متجاوزاً للسقف المادي، مما عجل بتوجهي نحو الإسلام والعودة إليه.

ولكن تغير الأمر بشكل ملحوظ، إذ هيمن الاتجاه الشكلاني، واتجاهات أخرى أرى أنها معادية للإنسان الكائن مركب. ذهبت إحدى طالباتي إلى الولايات المتحدة للدراسة عام ٢٠٠٤، فوجدت أن ما يهيمن ليس الاتجاه الشكلاني، بل ما يسمى دراسات الـ gender (وكلمة الجندرة القبيحة التي لا معنى لها تستخدم لترجمة الكلمة الإنجليزية). هذه الدراسات تركز على الجانب الجنسي في الأعمال الأدبية، فهو اتجاه متأثر بفرويد وبالدراسات النفسية المتأثرة به وبخطاب التمركز حول الأنثى (Feminism). وقد تحوّل هذا الاتجاه إلى الإيديولوجية محددة المعالم ولها منطلقاتها المعرفية ومنهجها وإجراءاتها التحليلية. وبالفعل حينما يقرأ المرء دراساتهم النقدية لقصائد متفق على معناها الإنساني العام (وإن اختلفت التفسيرات من ناقد إلى آخر)، نجد أنهم يأتون بتفسيرات مختلفة تماماً عما نعرف لدرجة تثير الفزع والضحك في

الوقت ذاته. وقد أخبرتني الطالبة أنه إذا جاء الطالب بتفسير إنساني هيوماني للقصيدة فإن هذا يعتبر نوعاً من ضيق الأفق ويسخرون منه. وأعتقد لو أن مثل هذا الجوكان سائداً في القسم الذي درست فيه لتأخر تطوري الفكري، وربما لما حصلت على درجة الدكتوراه من هذه الجامعة.

س: قلة من الناس يعرفون انك أستاذ للأدب الإنجليزي، فاسمك مرتبط إلى حد كبير بالصهيونية واليهود واليهودية، ومعظم أعمالك الأدبية والنقدية إما صدرت مؤخراً أو في طريقها إلى الصدور، لقد حدث تحول ما دون شك، ولنسمه التحول الثاني بعد تحولك من المادية إلى الإيمان أليس كذلك؟

ج: هذا سؤال وجيه، وتصور معظم الناس له أساس، ولهذا عادة ما يطرح علي السؤال التالي: كيف تأتى لمتخصص مثلي في الأدب والشعر الرومانتيكي الإنجليزي والأمريكي أن ينتقل من تخصصه الأكاديمي إلى تخصص آخر تماماً وهو الصهيونية. وقد واجهني السؤال بشكل شخصي وحاد، فطوال حياتي كنت أتصور أنني سأتخصص في الأدب، ولكني وجدت نفسي أبتعد تدريجياً عن الدراسة الأدبية (حبي الأول) وأتوجه خطوة خطوة نحو دراسة الصهيونية، إلى أن استقر بي المقام في حقل الدراسات الصهيونية، اليهودية والإسرائيلية، فهمشت الدراسات الأدبية في حياتي، وانتهى بي الأمر أن استقلت من الجامعة لأتفرغ لكتابة (**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**). وكان من أهم أسباب استقالتي هو إحساسي أن ثمة شكلاً من أشكال الازدواجية الحادة يسم حياتي الفكرية. فحسب المقاييس الأكاديمية في العالم العربي، كنت أعتبر غير متخصص في حقل الدراسات اليهودية والصهيونية لأنني لم أحصل على شهادة الدكتوراه في ذلك التخصص، ولذا لم يكن يسمح لي بتدريس مواد تتعلق بالصراع العربي الإسرائيلي والفكر الصهيوني والعقيدة اليهودية. أذكر مرة أنني كنت منتدباً في إحدى الجامعات العربية لتدريس الأدب الإنجليزي، وكان كتابي (**الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**) مقرراً في قسم الاجتماع، ومع هذا لم يسمح لي بتدريس مقرر عن الإيديولوجية الصهيونية في الجامعة نفسها لأنني لم أحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية.

س: أليست هذه إشكالية تستحق التأمل؟

ج: بالفعل، وكما هو الحال معي تحول السؤال الشخصي الخاص بانتقالي من تخصصي الأكاديمي إلى دراسات الصهيونية واليهودية إلى إشكالية عامة، إذ إنني حينما تأملت فيه وجدت أنه يخبئ إشكالية منهجية حقيقية تتجاوز مشكلتي الشخصية، وهي عدم إدراك بعض الأوساط الأكاديمية أهمية الدراسات التي تتبع المنهج البيني interdisciplinary في تناول الإشكاليات المختلفة. فكثير من الدراسات التي يقال لها أكاديمية في العالم العربي لا تزال تعاني من مرض خطير وهو استخدام المضمون وليس المنهج أو الموضوع الأساسي الكامن أساساً تصنيفياً. فهذه دراسة تاريخية لأنها تتعامل مع أحداث التاريخ، وتلك دراسة أدبية لأنها تتعامل مع الأعمال الأدبية، وهذه دراسة نفسية لأنها تتعامل مع الحالات النفسية. ولكن ماذا لو استخدم مؤرخ مناهج التحليل الأدبي والنفسي لتحليل نصوص سياسية واجتماعية للوصول إلى الدوافع الحقيقية التي حركت الفاعل التاريخي في مرحلة تاريخية ما؟ فهل المنهج الذي اتبعه المؤرخ ليصل إلى نتائجه أقل أم أكثر أهمية من المضمون التاريخي لهذه الدراسة؟ وقد أدى هذا التركيز على الموضوع المباشر إلى إضعاف مقدرتنا التحليلية والتفسيرية، لأن الصورة الكلية تفلت من أيدينا.

س: هل تريد القول إن ثمة علاقة ما بين دراستك للأدب واهتمامك بالصهيونية؟

ج: نعم، فاهتمامي بالأدب كان لا ينصب على القضايا الأدبية أو الشكلية أو الجمالية المحضة، وإنما كان ينصب على النقطة التي يتقاطع فيها الشكل والمضمون، ويبدو أن نقطة التقاطع هذه أساسية عندي. فأنا أركز على النقطة التي يتقاطع فيها مثلاً المقدس مع العادي، والمطلق مع النسبي، والأزلي مع الزمني، والإنساني مع الطبيعي المادي، فجوهر رؤيتي هو ما أسميه بالثنائية وليس الإثنينية أو الازدواجية أو الاستقطاب. ينقسم العالم من منظور هذه الرؤية إلى عنصرين مختلفين يتفاعلان ولا يتصارعان، ومن خلال تفاعلهما يثري الواحد منهما الآخر. والأدب لا يشكل خروجاً على هذا النمط؛ فاهتمامي به هو نقطة التقاطع بين الأدب والتاريخ وبين ثبات الشكل وتناسقه من ناحية، وقوانين التاريخ وأنماطه وفوضاه وتفاصيله من

ناحية أخرى. أنا لم أدرس الأدب وحسب وإنما درست الأدب في سياق تاريخ الأفكار والإطار الاجتماعي، فلم أهمل الشكل الأدبي على حساب السياق، ولم أهمل السياق على حساب الشكل.

وينسى كثيرون أن الصهيونية ليست حركة يهودية تضرب بجذورها في التوراة والتلمود، وإنما هي أساساً حركة غربية تضرب بجذورها في الفكر الرومانسي الغربي في القرن التاسع عشر، وأن جذورها مشتركة مع النازية والهيجلية (كما أبيِّن في دراستي المعنونة النازية والصهيونية ونهاية التاريخ والتي صدرت عام ١٩٩٧)، وأن اليهودية بالنسبة إليها لم تكن سوى ديباجات تستخدم لتجنيد الجماهير اليهودية.

وإذا كانت الرومانسية عودة إلى الطبيعة، فالصهيونية هي عودة إلى صهيون. والطبيعة التي يعود إليها كثير من الكُتاب الرومانسيين خالية من الزمان، "معقمة" من التاريخ، تماماً مثل صهيون.. أرض بلا شعب! وعلى وَحْدة النموذج، هناك فرق عميق بين شاعر يكتب قصيدة يناجي فيها الطبيعة، ومستوطن يبيد من يجده فيها من بشر. فالأول لعله يحاول التمرد على اقتصاديات السوق ومساوئ الثورة الصناعية من خلال العودة للطبيعة البسيطة التي ليس فيها بيع أو شراء، أما الثاني فهو يعود إلى فلسطين ويسميها صهيون ويبيد أهلها أو يطردهم. ولكن على هذا الاختلاف الجوهري ثمة عنصر مشترك وهو الطبيعة مطلقاً.

ودراستي للأدب تطلبت دراسة تاريخ الفكر الغربي والمؤسسات الحضارية الغربية المختلفة، وقد أفادني هذا كثيراً في دراسة تواريخ الجماعات اليهودية، إذ إن كثيراً من سماتها، التي يظن البعض أنها "يهودية" وتعبر عن الخصوصية اليهودية، هي في جوهرها غربية، ولا يمكن أن يعرف الدارس ذلك إلا بمعرفة التاريخ الغربي، بكل نتوءاته وتعرجاته. وقد ساعدتني معرفتي باللاتينية (التي يجب أن يلم بها أي باحث في مجال الآداب الغربية) على دراسة يهود أوربة في العصور الوسطى، حيث بدأت تتشكل الرؤية الغربية للجماعات اليهودية. وأخيراً يسرت لي معرفتي باللغة الإنجليزية (لغة الغالبية الساحقة ليهود العالم) الاطلاع على المراجع الكثيرة المكتوبة بهذه اللغة. مع الإشارة إلى أن أهم تواريخ الجماعات اليهودية مكتوبة باللغة الإنجليزية.

والدراسة الأدبية هي في نهاية الأمر تدريب على قراءة النصوص قراءة نقدية لتحديد ما هو هامشي وعرضي في نص ما، وما هو مركزي وجوهري. وهذه مهارة

أساسية مطلوبة للتعامل مع كل من النصوص والظواهر الأدبية وغير الأدبية. وكثير من النصوص الصهيونية قد يكون بسيطاً، ولكنها نصوص ماكرة مراوغة تحاول أن تخبئ أطروحتها الأساسية.

وتاريخ الصهيونية هو تاريخ تلاعب بالألفاظ "الأرض مقابل السلام"، "الأرض مقابل الأمن"، "السلام مقابل الأمن "... والبقية تأتي. ولذلك فكفاءة تحليل النصوص قادرة على كشف كثير من الموضوعات الأساسية الكامنة في النصوص (والتصريحات) الصهيونية، وهي موجودة بشكل واع أحياناً وبشكل غير واع أحياناً أخرى. كما أنه يمكن أن يحلل الدارس النص ويحصر ما جاء فيه من أكاذيب ويضاهيه بما يحدث في الواقع بالفعل. وقد أفادني تحليل النصوص الأدبية الصهيونية في محاولة إدراك الوجدان الصهيوني، وما في داخله من مخاوف يحرص على كبتها، وأزمات لا يحب أن يكشف حقيقتها أو التصريح بها.

س: ما طبيعة هذه المخاوف والأزمات؟

ج: • مخاوف متعددة يمكن قراءتها، خذ على سبيل المثال أغنية مائير باتاي، وكانت من أشهر الأغاني الإسرائيلية في الثمانينيات، تقول الكثير مما يتجاوز البيانات الرسمية: *"كلهم ذاهبون إلى مكان ما، / يرنون للمستقبل العذب، / أما أنا، فأستيقظ في الصباح/ وأركب الحافلة رقم ٥ المتجهة للشاطئ. / الحافلة مليئة بالدخان، / وعجوزان، / والكمساري/ وهناك كتابة على حائط إسمنتي: / ماذا حدث للدولة؟ / أنظر إلى الدولة وأنظر إلى الإسمنت! / تغني الطيور "صباح الخير" / لعله يمكنني أن أطير معها بعيداً، ولا أسقط".*

إن فراغ الحافلة رمز جيد لأزمة المستوطن الصهيوني السكانية، فليس فيها سوى عجوز (لعلها رمز "للشعب اليهودي" المسن). ويتساءل عما حدث للدولة المكتوب اسمها على الإسمنت، رمز لجمود وغياب الحياة بل والموت. مقابل كل هذا، هناك غناء الطيور التي تبشر ببداية جديدة، خارج الحافلة الفارغة، بعيداً عن الإسمنت الصلب. ويود المغني أن يطير بعيداً، أن ينزح عن كل هذا. ولكن الأغنية مع هذا تعبر عن عدم اليقين من إمكانية الفرار، فالسقوط احتمال وارد! أي إنه لا مكان للتقدم للأمام ولا التراجع للخلف!

ويمكن استخدام أدوات التحليل الأدبية نفسها في تحليل نص سياسي لنكتشف أن الحالة العقلية نفسها، حالة العبثية الكاملة والاستسلام التام، قد زحفت إلى وجدان "بطل" عسكري إسرائيلي مثل موشيه ديان. ففي جنازة صديقه روي روتنبرج، الذي قتله الفدائيون الفلسطينيون، يقول: "إننا جيل من المستوطنين، ولا نستطيع غرس شجرة أو بناء بيت، دون الخوذة الحديدية والمدفع. علينا ألا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في أفئدة مئات الآلاف من العرب حولنا، علينا ألا ندير رؤوسنا حتى لا ترتعش أيدينا. إنه قدر جيلنا، إنه خيار حياتنا، أن نكون مستعدين ومسلحين، أن نكون أقوياء وقساة، حتى لا يسقط السيف من قبضتنا وتنتهي الحياة".

مثل هذه الرؤية لا يمكن أن تجد طريقها للخطاب السياسي أو الإعلامي الرسمي، لأنها كما يقولون الآن هي "المسكوت عنه"، وهو في هذه الحالة إحساس الإسرائيليين بعبثية موقفهم (وهذا على عكس الخطاب الإعلامي الإسرائيلي الرسمي، الذي لا يكف عن الحديث عن النصر والبطش والقوة).

س: انت كما اشرت تربط بين حقول المعرفة المختلفة، فما هي أهم المراجع الأدبية التي أثرت في رؤيتك للصهيونية؟

ج: في أثناء دراستي للدكتوراه قرأت بعض الأعمال النقدية في حقل الدراسات الرومانتيكية لكُتَّاب يهود. وقد استخدم أحدهم (هارولد بلوم Harold Bloom) تراث القبالاه الحلولي الغنوصي لتفسير الشعر الرومانتيكي. وكان وليام بليك الشاعر الرومانتيكي ذاته غائصاً في تراث القبالاه المسيحي الذي يضرب بجذوره في القبالاه اليهودية. ثم قرأت دراسة لبلوم عن الشاعر الرومانتيكي شللي بعنوان شللي وإبداع الأسطورة Shelley and Myth-Making استخدم فيها فلسفة مارتن بوبر Martin Buber الحوارية، ومن خلال قراءتي أدركت أن هذا الجانب الحواري في فلسفة بوبر عن الأنا والأنت في مقابل الأنا والهو، هو جوهر الرؤية الصهيونية. وقد بين كل هؤلاء (بما في ذلك جفري هارتمان الذي عارضت أعماله في رسالتي للدكتوراه) أن الرومانسية تحاول تأسيس علاقة مباشرة بين الإنسان والطبيعة دون أي تدخل أو وساطة وخارج إطار المجتمع الإنساني والتاريخي، أي إن جوهر الوجدان الرومانسي من وجهة نظرهم هو شكل من أشكال المباشرة الوثنية حيث يدرك الشاعر الطبيعة بحواسه

مباشرة مثلما كان الإنسان الوثني الأول يفعل، أي إنه يعيش في وحدة وجود مادية لا يوجد فيها مسافة بين الذات والموضوع أو بين الإنسان والطبيعة أو بين العقل والمادة. وهذا لا يختلف كثيراً عن علاقة اليهودي بصهيون في الرؤية الصهيونية، إذ عليه أن يرفض تاريخ اليهود في المنفى باعتباره انحرافاً عن المسار الطبيعي للتاريخ اليهودي الذي لا يمكن أن يتحقق إلا في صهيون.

فالفكر الصهيوني يرى أن الدولة الصهيونية هي موضع الحلول، فهي تجسد للإله في الأرض، ومن ثم فعلاقة اليهود بالخالق ليست علاقة تفاعلية وإنما علاقة حوارية. ويتضح هذا في عبارة بن جورين الشهيرة أنه "إذا كان الله اختار الشعب، فإن الشعب قد اختار الإله أيضاً". ولذا ليس من الغريب أن يقول بن جوريون في مناسبة أخرى: "إن خير مفسر للتوراة هو الجيش الإسرائيلي، الذي يحدد حدود دولة إسرائيل" هذا يعني الحلول الكامل في الشعب وفي الجيش.

وقد وضح لي كل هذا الإطار المعرفي الذي تستند إليه رؤية كل هؤلاء. ويتسم المستوى المعرفي في خطابهم التحليلي بأنه على مستوى معقول من التجريد يسمح بأن يربط الدارس من خلاله بين حقل من المعرفة (الأدب) وحقل آخر (القبالاه والحلولية)، هذا على عكس التناول السياسي والاقتصادي للقضايا، والذي يتسم بالمباشرة ويميل نحو المعلوماتية.

س: ومتى بدأت الانتقال من دراسة الأدب إلى دراسة الصهيونية، وكيف دشنت هذا التحول؟

ج: حين ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، طرحت الإشكالية الصهيونية نفسها عليّ، شأني في هذا شأن أي عربي يجد نفسه في الولايات المتحدة. وأتذكر جيداً أنه في عام ٦٤ تعرفت على فتاة يهودية، سألتني عن جنسيتي فقلت لها: مصري، وسألتها عن جنسيتها، فقالت: يهودية، فقلت لها إن اليهودية ديانة وليست انتماء قومياً، فقالت لي: أنت لا تفهم، اليهودية انتماء ديني وقومي في الوقت ذاته. هذه العبارة أربكتني، لأنني خرجت من مصر أعرف أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، فكيف إذن يمكن اعتبار اليهودية قومية، وكيف يمكن للغرب تأييد دولة تدعي أنها يهودية؟ وأنا لا يمكن أن أتعامل مع شيء لا أفهمه، ومن هنا قررت أن أفهم

القضية، ومن ثم بدأت أقرأ، وبالتدريج بدأت قراءاتي تتعمق وهمشت دراستي الأدبية، حتى أصبحت أقضي ٨٠٪ من وقتي في القراءة عن الصهيونية، وبالتدريج أصبحت هي شغلي الشاغل، ولذا قررت التخصص في الصهيونية.

فكتبت للملحق الثقافي في السفارة المصرية في هذا الوقت (عام ١٩٦٥) لتغيير موضوع بعثتي من دراسة الأدب الإنجليزي إلى دراسة الصهيونية والعبرية، لكنه أبلغني بصعوبة ذلك، فأكملت الدراسة حتى التقيت بالدكتور أسامة الباز المستشار السياسي في أمريكة فوجد لدي شيئاً مختلفاً في رؤية وفهم الصهيونية وإسرائيل، فشجعني على التخصص في الصهيونية. وصدر لي في عام ٦٥ كتيب صغير عن الصهيونية باللغة الإنجليزية يسمى (إسرائيل قاعدة للاستعمار الغربي).

س: ماذا حدث بعد العودة إلى مصر؟

ج: حينما عدت إلى مصر واصلت المسيرة. فكتبت دراسة بعنوان (نهاية التاريخ) حررها الدكتور أسامة الباز وصمم غلافها بنفسه فهو يهوى الخط العربي. ثم قدمني الدكتور أسامة للأستاذ محمد حسنين هيكل، الذي قرأ المخطوطة، وعينني باحثاً بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، وقام بإرسالي إلى الولايات المتحدة وأعطاني مبلغاً ضخماً لشراء مجموعة كتب كانت بمثابة نواة لمكتبة مركز الدراسات، وبدأت رحلة التخصص في الصهيونية إلى أن استقلت من العمل بالجامعة عام ١٩٩٠. وأنا أعتبر نفسي محظوظاً بلقائي بالأستاذ هيكل، الذي فتح لي صفحات الأهرام وقدم لي الدعم المادي لشراء الكتب، بالإضافة إلى الدعم الأدبي والمعنوي بمتابعته كل ما أكتب ومناقشتي فيه. وهذا الأمر مستمر حتى الآن، وأعتبر نفسي محظوظاً أيضاً بالصداقة التي نشأت بيننا فهو يسمح لي بأن ألتقي به مرة كل شهر. وفي الصيف تتعدد لقاءاتنا أكثر من ذلك.

س: هل هناك تحولات اخرى حدثت لك؟

ج: نعم، موقفي من الموت، ويبدو أنني لم أكن مستوعباً تماماً للمرض أو للموت، هذا مع إحساسي الشديد بالزمن، فقد ظلا بعيدين عني طوال حياتي. ولم أحضر سوى جنازة أو اثنتين طوال حياتي، كما لم أذهب لتعزية أحد تقريباً،

ونادراً ما ذهبت لأعود أحد أصدقائي في مرضه، فكنت أكتفي بالمكالمات الهاتفية أو بإرسال البرقيات. (كنت أقول ساخراً لزوجتي: إنني حينما يتوفاني الله لن يحضر أحد جنازتي، وإن كانت ستتلقى سيلاً عارماً من البرقيات).

ولابد أن انشغالي الشديد بالموسوعة قد شجع هذا الاتجاه فيّ، وجعلني قادراً على تسويغه لنفسي. فكنت أخبر نفسي بأن أصدقائي سيفهمون ماذا أفعل. ولكن يبدو، والحق يقال، أن المسألة كانت أعمق من انشغالي بالموسوعة، إذ كان هناك داخلي اتجاه نفسي نحو التأمل والاحتفاظ بمسافة بيني وبين الأحداث، وهذا الاتجاه النفسي هو ما جعلني أسلك هذا السلوك.

كنت مرة في مدينة بوسطن الأمريكية ورأيت لوحة جميلة رسمها فنان صيني لشجرتين من نبات البامبو (البوص) تعلو كلاً منهما زهرة ملونة جميلة. وقال الفنان في شرحه للوحة: إن هذا النوع من البامبو يظل ينمو لمدة تسعة وثلاثين عاماً ثم يزهر زهرته في العام الأربعين ويموت بعدها. سحرت بهذه الفكرة، وغرقت في التأمل فيها، وقررت أن أسافر إلى الصين لمشاهدة حقول البامبو هذه حينما تزهر. وحينما كنت أدرس عام ١٩٨٧ في السعودية، قرأت مقالاً في مجلة تايم عن أن نبات البامبوقد أزهر في ذلك العام، وكنت قد تجاوزت الخمسين. وشعرت بأنه لن يقدر لي أن أراه. فكتبت "قصيدة" نثرية عن هذا الموضوع قلت فيها: *"وكنت أجلس في شرفتي/ أنظر إلى النجوم والرمال،/ أعد الأيام والدراهم/ وأتحسس شعرك الخيالي./ وكنت اجلس/ أتأمل في اللحظة العابرة،/ وفي السكون الساكن،/ في النار والنور،/ في لحظة النمو والفناء،/ أعد الأيام والدراهم./ وها أنت ذي يا زهرتي،/ تورقين وتنشرين ألوانك،/ وتذوبين في الفضاء الأبيض الرهيب،/ وأنا/ يا زهرتي بعدك/ أحُث الخُطا"*.

كانت لحظة شعرت فيها بالموت يحيط بي، إذ كانت الزهرة تذكرة لي بالزمن والموت، ولكنه كان شعوراً جمالياً، فقد كانت هناك مسافة بيني وبينه.

كنت أفكر في الموت نظرياً كثيراً، وأؤكد علاقته بالحياة والنمو والتاريخ والزمن. ففي رسالتي للدكتوراه، أفردت فصلاً كاملاً عن الموت وموقف الشاعرين وردزورث ويتمان منه، وكيف أن الأول يدرك أن نمو الإنسان وتطوره ثم موته هو جوهر

إنسانيته، وأن النضج الإنساني يعني قبول هذه الحدود. أما ويتمان شاعر العلم وأمريكة والجسد، فلم يكن يرى هذه الحدود، وكان يؤمن بدلاً من ذلك بشكل من أشكال تناسخ الأرواح (لا يختلف كثيراً عن إيمان نيتشه بالعود الأبدي) الذي يلغي الموت والحدود. وقد ربطت بين كل هذا وموقف الشاعرين من المعايير الجمالية. كما كنت أتأمل موقف الأمريكيين من الموت، ورفضهم الشديد له وخوفهم العميق منه، وكنت أجد في هذا علامة على عدم النضج، بل ورفض عميق للحياة الإنسانية.

كانت هذه هي علاقتي بالموت وبالمرض، إذ تحولا إلى موضوع فلسفي مجرد، أضعهما داخل إطار، وأخلق مسافة بيني وبينهما، وأتأمل فيهما وأغرق في التأمل، دون إحساس شخصي وجودي مباشر. ثم حدث في حياتي ما زلزلني. بدأت كتابة الموسوعة وأنا في الخامسة والثلاثين من عمري، وكنت أعمل فيها ليل نهار. أبدأ أحياناً في السادسة صباحاً ولا أنتهي إلا في الثانية عشرة ليلاً، وأستمر مدة أسبوعين دون توقف. وعلى تقدمي في السن، فإن حصتي من النشاط والصحة كانت آخذة في الازدياد بحيث كنت أكثر نشاطاً في الثامنة والخمسين مني في الخامسة والثلاثين. كما أن الله عافاني من أي مرض طوال هذه المدة (باستثناء نوبات المرض الخفيفة المعتادة التي تدوم عدة أيام ولا تعطل عن العمل، وعملية جراحية صغيرة دامت عدة أيام). ولذا حينما كان أحد يحدثني عن التقدم في السن كنت لا أفهم ماذا يقول.

ولكن يوم أن انتهيت من الموسوعة، عرفت نبأ حزيناً للغاية (موت زوج ابنتي). وقد لاحظت في ذلك اليوم أنني بدأت أفقد النطق أحياناً. وكنت أظن أنه عيب في فكي. وظللت متماسكاً مدة شهرين تقريباً، ثم بدأت أشعر بدوار كلما فكرت أو مارست أي أحاسيس، وقد سقطت مرتين أو ثلاثاً على الأرض. ويبدو أن مرضي كان في معظمه نفسياً، نتيجة للإرهاق الذي أصابني من جراء العمل المتواصل في الموسوعة ومن جراء الخبر الذي وصل إلي وأنا منهك القوى تماماً بعد الانتهاء منها. فكان جهازي العصبي يتصرف بإرادته مستقلاً عني، إذ قرر أن يستجيب لأي شيء ولكل شيء حسبما يعن له، دون تدخل واع مني.

وقد حضر لزيارتي صديقي الدكتور عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم، المهندس المعماري، فأخبرته بأنني لا يمكنني أن أتحدث واقفاً، فضحك وقال: إذن فلتتحدث وأنت جالس، ونصحني بالرضا بحسبانه مدخلاً للشفاء. وبالفعل، قبلت حالتي وبدأت

رحلة الشفاء والعودة منذ تلك اللحظة، فأخلدت إلى الراحة التامة لأول مرة في حياتي تقريباً، وقضيت إجازة شهرين أمام البحر، امتنعت خلالها قدر طاقتي عن التفكير حتى استرددت جزءاً كبيراً من عافيتي (كنت أعمل مدة أربع ساعات في الصباح وحسب). وأشير لهذه الفترة من حياتي بالزلزال أو الكابوس لأنها جاءت مفاجئة وكانت بالفعل كالكابوس، وذقت طعم المرض والموت لا مقولات مجردة وإنما تجربة عشتها بنفسي، واستوعبتها بشكل وجودي. ولم ينقذني من هذا الزلزال سوى الرضا وتقبل الحدود.

س: هل تجاوزت هذه التجربة؟

ج: يبدو أن الله سبحانه وتعالى أراد أن يرسخ في هذا الإحساس بالمرض والموت. إذ أصبت بمرض يسمى ميلوما Myeloma وهونوع من أمراض سرطان الدم. ومع أن اكتشاف المرض كان فجائياً إلا أنني تقبلت هذا الخبر بكثير من الهدوء والرضا، بل إننا حين كنا في شيكاغو أنا وزوجتي لاستشارة الأطباء، كنا نحدد مواعيد الأطباء بما يتفق مع جدولنا "السياحي". فقمنا بزيارة المتاحف والحدائق والمسارح، وقضينا واحداً من أجمل شهور حياتنا الزوجية.

وتعلمت الكثير في مرضي: أنا لم أمرض مرة واحدة تقريباً في أثناء كتابة الموسوعة، بل وكنت أتحدث عن السيطرة على الجسد من خلال الإرادة والعزم والإصرار، ولذا أعددت عشرات المشروعات البحثية فور الانتهاء من الموسوعة، ولكني تعلمت من مرضي حدود الجسد الإنساني وحدود المقدرة الإنسانية. وبدأت أتعاطف مع المعوقين أكثر من ذي قبل؛ حيث إنني قضيت بضعة شهور على كرسي ذي عجل وقضيت عاماً تقريباً أتوكأ على عصا (وإن كنت اكتشفت كيف أن الإنسان المعوق يعوض نقاط النقص فيه من خلال كفاءات أخرى يطوّرها). وتعلمت ما قاله لي أحد الأصدقاء من أنه لا يوجد مرض وإنما يوجد مرضى، أي إنه لا توجد قوانين عامة (أو نماذج مجردة) وإنما يوجد أشخاص يصابون بمرض ما ويستجيب كل واحد منهم للمرض بطريقة مختلفة. كما غمرني أصدقائي وتلاميذي بالمحبة، فعادني عشرات منهم ووصل إلي نهر جميل من الأزهار، كان يفيض من غرفتي على بقية المستشفى. وحينما كنت أسير في شوارع لندن، كان كل الناس يساعدونني، وحينما أركب إحدى وسائل المواصلات العامة يتركون لي مقاعدهم. (في الشدائد يظهر المعدن الإنساني

الأصيل وجوهر الإنسان التراحمي، و"يقدم الإنسان شاراته الأخوية"، كما يقول الشاعر الشيلي بابلونيرودا).

وحيث إن التدهور في حالتي الصحية بدأ يوم أن انتهيت من الموسوعة، انتشرت شائعة طريفة في القاهرة مفادها أن الموساد هي التي وضعت فيّ الميكروبات التي تسببت في هذه الأمراض. وهذا تطبيق كوميدي لنظرية المؤامرة!

س: تكاليف علاجك في الولايات المتحدة لا شك كانت فادحة، فكيف غطيتها؟

ج: حينما انتهيت من كتابة الموسوعة كنت خالي الوفاض تماماً، فقدمت طلباً للحكومة المصرية كي أعالج على حساب الدولة، ولم يصلني رد، ولكن من كرم الله ولطفه أن جاء لزيارتي صديق من المملكة العربية السعودية هوالأديب حمد العيسى وعرف بحالتي، خاصة أنني كنت أناقش آنذاك مع زوجتي كم من النقود سأقترض من أولادي ومن المصارف. فكتب مقالاً في إحدى الجرائد السعودية، فعلم مكتب الأمير عبد العزيز بن فهد بالموضوع، فقاموا هم بدفع تكاليف العلاج. بل عرضوا عليّ أن يرسلوا لي طائرة خاصة لتقلني إلى الولايات المتحدة، ولكنني شكرتهم فحالتي لم تكن متردية إلى هذه الدرجة.

س: ما هو رايك فيما حدث لك من تحولات؟

ج: حياة المرء رحلة استكشاف مستمرة، رحلة نجاح وفشل وتحقق وإحباط، وعلى المرء أن يدرك ذلك، عليه أن يبقى عقله منفتحاً على العالم وعلى تجاربه، يحاول فهمها ثم يتحرك. دائماً أنصح أصدقائي وأبنائي (البيولوجيين وغير البيولوجيين) ألا يحاكموا الماضي وإنما أن يستفيدوا منه وأن يتحركوا في المستقبل، فالمستقبل هو دائماً مجال الحرية، والماضي هو مجال العبرة. وعلى المرء أن يحاول أن يكتشف ما بداخله فإن كان شراً فليحاول فهمه وتقويمه، وإن كان خيراً فليحاول التعبير عنه. في طفولتي كنت سريع التأثر والبكاء، وكانوا يسمونني "العيوطه". بل إنني كنت أقول لأصدقائي الصبية إن بإمكاني أن أبكي بدموع حقيقية في دقائق. وبالفعل كنت أغمض عيني وأفكر في شيء حزين فتنهمر دموعي بغزارة. واكتشفت أن هذه

السمة ليست إيجابية البتة، وأن شدة الانفعال هذه تشوش الرؤية فجلست مع نفسي، وتمكنت من تغييرها. وكنت أتصور أنني بسبب انشغالي بمشروعي الفكري فلن أكون أباً جيداً، ولكنني اكتشفت أن بداخلي أبوة دفاقة، فعبرت عنها من خلال علاقتي بأطفالي وبالشباب الذي يحيط بي ومن خلال أدب الأطفال. ولقد بلغت الثامنة والستين عام ٢٠٠٦، لكنني لا أستبعد تحولاً آخر في المنهج، فعلى سبيل المثال أصبحت الديمقراطية هي الهاجس الأكبر، وانتقلت إلى مركز تفكيري، وأنا في هذا لا أختلف عن كثير من المثقفين العرب، كما أنني أشارك في العمل السياسي اليومي، بشكل أكثر من ذي قبل. الحياة رحلة استكشاف مستمرة، رحلة فيها المأساة والملهاة، فنحن بشر، والبشر كيانات مركبة من الصعب تفسيرها، وكي يفهم الإنسان نفسه ومن حوله، يحتاج إلى كثير من الصبر والأناة والتعاطف.

س: بعد كل هذه التحولات والحياة الفكرية الخصبة، ما هي الرسالة التي تود أن تبعث بها للشباب؟

ج: • الثقة بالنفس. الإنسان العربي الذي هزمه الاستعمار ثم سحقته النظم الشمولية فقد الثقة في نفسه، وأصبح غير قادر على الإبداع. أورد حادثة حصلت معي عام ١٩٦٣ وكنت قد تربيت في جامعة الإسكندرية تربية علمية عريقة وكانت الأجوبة في الامتحانات تأخذ شكل مقالات! ولم نكن نعرف ما يسمى بالاختبارات الموضوعية، إذ كنا نكتب المقالات ونتناقش بشأنها. ولكن حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة أعطوني امتحاناً موضوعياً في اللغة الإنجليزية، والإجابة عن أسئلة هذه الامتحانات بـ"نعم" أو "لا"، ووجدت أن الإجابة المركبة تقع في معظم الأحيان بين هذين الخيارين؛ وأجبت بطريقتي التي أراها صحيحة أي بدلاً من أن أضع علامة (✓) على نعم أو على لا، كنت أكتب ملاحظاتي بجوارهما. وبطبيعة الحال أخذت صفراً، وبناء عليه قرروا أنني أحتاج لدراسة اللغة الإنجليزية لمدة عامين قبل أن أبدأ دراستي بجامعة كولومبية. ولكنني رفضت الاستسلام وأبلغتهم أن الخلل ليس فيّ وإنما في طريقة الامتحان البلهاء التي لا تقيس المعرفة باللغة الإنجليزية وإنما تقيس السرعة. وطلبت منهم أن يعطوني امتحاناً آخر، وقد وافقوا لأنهم لاحظوا أنه في امتحان آخر حصلت على أعلى درجة، بل وقرأ الأستاذ مقالي على الدارسين. وبالفعل أعطيت

الامتحان وحصلت على أعلى درجة، وأثبت لهم أن الامتحان على الطريقة الموضوعية تلك لا يقيس مدى معرفة المرء وإنما يقيس سرعته.

قصة أخرى أوردها، عندما تخرجت في جامعة الإسكندرية حضر أستاذ من أشهر أساتذة الأدب الإنجليزي في العالم آنذاك وما زال على قيد الحياة ويدعى أيان جاك وهو أستاذ في جامعة كمبردج. وكان مكلفاً بكتابة المجلد الخاص بالشعر الرومانتيكي في تاريخ كمبردج للأدب الإنجليزي وهو من أهم المراجع في هذا الموضوع، وكنت قد حصلت على بعثة للدراسة في الخارج، وأراد أساتذتي مساعدتي للحصول على مكان في جامعة كمبردج، فطلبوا مني أن أعطيه إحدى أبحاثي ليطلع عليه، على أن تجري بيني وبينه مقابلة لعله يقتنع بمقدرتي على الالتحاق ببرنامج الدراسات العليا في كمبردج للحصول على الدكتوراه. وبالفعل أعطيته بحثاً عن الانتقال من الرؤية الكلاسيكية إلى الرؤية الرومانتيكية، وهو بحث في تاريخ الأفكار يحاول تفسير بعض التطورات الأدبية. ولكن حين ذهبت لمقابلته وجدته يسألني أسئلة شكلية تافهة وتفصيلية إلى أقصى حد مثل ما أول بيت في قصيدة كذا؟ وما عدد المقطوعات في القصيدة كذا؟ من الشاعر القائل هذا البيت؟ ومع أن هذه التفاصيل لا تهمني إلا أنه تصادف أنني كنت أعرف الإجابة عنها، وحين طرح عليّ السؤال الرابع لم أجبه إذ كنت قد أصبت بخليط من الملل والدهشة فسألته: لماذا تسألني هذه الأسئلة؟ فقال لأن مقالتك فلسفية جداً ومليئة بالتعميمات، وأردت أن أعرف إن كنت تعرف النصوص الأدبية بما فيه الكفاية. فأجبته بأن الدراسة التي قدمتها له دراسة في تاريخ الفكر الأدبي في علاقته بتاريخ الأفكار عامة ومن ثم تصبح القراءة النقدية المتمعنة للنصوص الشعرية ثانوية، فهذه هي طبيعة الموضوع، ولكل مقام مقال. فأكد أنه يميل إلى تحليل النصوص دون تعميم، ولا يحب استخدام المصطلحات الشائعة لأنها تميل إلى التعميم، أي تعميم، بأي شكل وبأي درجة، وأعتقد أن من الأمور التي تقتل الإبداع هذا الهجوم على التعميم. فعندما نقول "الإنسان" و"مصر" وغير ذلك من مفردات اللغة الإنسانية فهذا كله تعميم. فلا يمكن التفكير دون تعميم. والقضية ليست في التعميم نفسه، ولكن فيما إذا كان التعميم يفسر الواقع أم لا. ثم تباهى البروفسور جاك بأنه كتب المجلد الخاص بالرومانتيكية في تاريخ كمبردج للأدب الإنجليزي

ومع هذا لم يستخدم كلمة "رومانتيكية". فرددت عليه بجرأة غير عادية إن هذه ليست فكرة صائبة، فلو تخلينا عن المصطلحات فسيصبح لكل منا لغته الخاصة التي لا تمكنه من التواصل مع الآخرين بل وتقوض فكرة العلم نفسه. وأنه في العلوم الإنسانية بوجه عام المصطلحات خلافية، ولذا فإنه بوسع الباحث أن يعرّف المصطلح تعريفاً إجرائياً، على أن يتم تقييم عمله في إطار هذا التعريف الذي اختاره. فوجئ أستاذ كمبردج بطالب مصري من "المستعمرات" يخبره بذلك ويتعامل معه بهذه الطريقة، ومن ثم لم أحصل على مكان في جامعة كمبردج وذهبت إلى أمريكة إلى جامعة كولومبية. وعندما صدر كتابه قوبل باستهجان شديد من النقاد. ومرت الأيام، وفي عام ١٩٩٠ كنت في زيارة لابنتي في إنجلترة، وكانت تدرس في كمبردج، حيث كان يعمل هذا الأستاذ، وسألت عنه، فعرفت أنه لا يزال على قيد الحياة وأنه يعيش في عزلة فكرية، وأنه ليس له أي تلاميذ بسبب موقفه المعادي للتعميم وللنظرية.

وكان ضحية هذا الأستاذ أحد زملائي وكان عبقرياً أُعجب به هذا الأستاذ، وجعله يهتم بالتفاصيل لينتهي به الأمر بأنه كتب الدكتوراه في موضوع لا يحبه، وعاد إلى مصر وعندما استقبلته سألني إن كنت أعرف أحداً يمكن أن ينشر بحثاً عن استخدام الفاصلة في رواية روبنسون كروزو، أي إن اهتماماته انحصرت في التفاصيل وابتعد تماما عن أي تعميم، ولم ينشر ولو كلمة واحدة منذ عام ١٩٧٠ حتى الآن، وأعتبره ضحية من ضحايا هذا الأستاذ وما أسميه الآن الموضوعية المتلقية والمعلوماتية.

إن الثقة بالنفس تخلق مسافة بين الإنسان وما حوله فلا يتلقاه بسلبية فوتوغرافية وإنما يحاول تفسيره كما يراه وكما يخبره هو. ولقد ضربت أمثلة من حياتي الفكرية ويمكن أن أضرب أمثلة عديدة من التاريخ. على سبيل المثال ما ذكره أحد المؤرخين العرب القدامى عن المغول؛ فأشار إلى أنهم كانوا يلجؤون للحرب النفسية، فيدسون جواسيسهم في المدن التي ينوون غزوها ليهمسوا في آذان الناس عن مدى قوة المغول ووحشيتهم وأنهم شياطين لا تهزم وتنصحهم بالتنازل (كما يفعل المروجون للبروتوكولات). ولذا حينما تصل قواتهم تكون المدينة مستعدة للاستسلام، وهذا ما سماه مالك بن نبي القابلية للاستعمار. وقد حدث أن دخلوا إحدى المدن العربية ووقع عربي في يد أحد الجنود المغول ولم يكن معه سيف ليقطع رأس العربي، فطلب

منه الانتظار إلى أن يعود بعد أن يحضر أداة الذبح، فما كان من العربي إلا أن انتظره حتى عاد الجندي المغولي وفصل رأسه عن جسده. وهذا يقف على طرف النقيض مما فعله قطز سلطان مصر. فقد أرسل له قائد المغول رسالة بدأها بعبارة "يا بن عمي" ويبدو أن هذه عبارة استخفاف في المعجم المغولي، وطلب منه الاستسلام. وقد نصحه مستشاروه (من دعاة التطبيع واتفاقية الكويز!) أن يستسلم، فلم يأخذ برأيهم وأخذ الرسل الأربعة حاملي الرسالة وقطع رؤوسهم وعلقها على بوابات القاهرة. وجمع جيشه وواجه المغول وهزمهم هزيمة نكراء وأنقذ العالم العربي والإسلامي، بل البشرية بأسرها، لأن المخطط المغولي كان ينطلق من احتقار الحضارة والرغبة في تحطيم الحضارات.

أخبرني أحد ضباط الجيش المصري أن الروح المعنوية للجيش المصري بعد نكسة ١٩٦٧ كانت متدنية للغاية، مما يعني فقدان الثقة بالنفس. وأن أحد الأهداف الأساسية لحرب الاستنزاف كان استعادة هذه الثقة بالنفس للمقاتل المصري، وأنه قادر على أن يرد الصاع صاعين للعدو الصهيوني. وقد نجحت الخطة، وانتهى الأمر بالعبور العظيم عام ١٩٧٣. والثقة بالنفس لا تعني بالضرورة الخيلاء، وإنما هي إيمان بأن في وسعنا نحن البشر أن نحقق إمكانياتنا الإنسانية وأن نتجاوز الحدود المادية التي فرضها علينا الواقع الظالم. وأن تراثنا يستحق البقاء والتطوير وأنه يصلح نقطة انطلاق لنا، نقف على أرضيته ونطل على الآخر فلا نقبله بحلوه ومره وخيره وشره، وإنما نأخذ منه ما يتفق مع رؤيتنا وتراثنا وإنسانيتنا ونرفض غير ذلك.

س: رحلة تحولاتك تحمل تجربة مركبة بلا شك؟

ج: نعم، لقد اختلط التصوف والمادية، واللاعقلانية والعلم والتقنية، والدين والهوية والاقتصاد والجنس ورؤية الإنسان للكون، وتداخلت الأمور، ولم يعد العالم واحدياً مادياً بسيطاً، يضم مقولات مستقلة لها حدود واضحة، وبناءً فوقياً يُردُّ إلى بناء تحتي (أساسي) يُردُّ بدوره في نهاية الأمر إلى العلاقات الاقتصادية. ونفضت عن نفسي وهم الموضوعية الفوتوغرافية وتصور أن العقل صفحة مادية بيضاء يشبه المرآة التي تعكس الواقع، وتبنيت نموذجاً توليدياً في رؤيتي للواقع. وهكذا انتقلت من سذاجة المادة واختزاليتها إلى تركيبية الظاهرة الإنسانية.

س: هذه كلها أحداث يمكن أن تقع لأي شخص ولا تترك فيه هذا الأثر العميق والتحول الجوهري.

ج: ابتداء؛ منذ طفولتي وأنا أحاول أن أفسر كل ما يدور من حولي. حدث لي شيء ما في طفولتي جعلني أدرك الزمن وأننا نعيش في الزمان (أي التاريخ) وأن حياتنا مكونة من دقائق وثوان، وحتى لا تضيع الحياة سدى لابد أن ندرك معنى ما يحدث لنا. وكذلك فتجربتي في الولايات المتحدة والأحداث الصغيرة التي ذكرتها حاولت تفسيرها، وحاولت الوصول إلى نموذج عام يفسرها.

ولكن كان هناك عنصر آخر هو لقائي بعادل حسين فقد اتصل بي بلا سابق معرفة وأخبرني أنه قرأ كتابي (الفردوس الأرضي)، ولم يكن هذا الكتاب معروفاً، وأنه يتفق مع معظم ما جاء فيه. عبارته هذه أخرجتني من عزلتي. وبعد عدة أسابيع كوّن عادل حسين مجموعة من المثقفين (جلال أمين - طارق البشري- زوجته - محمد عمارة- جودة عبد الخالق- كريمة كريم - عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم - هدى حجازي وآخرون) كلنا كنا مهتمين بالحداثة الغربية ونشعر أن ثمة خللاً ما فيها. كنا نلتقي مرة كل شهر في بيت أحدنا، ونتناول طعام عشاء بسيطاً ونناقش أحد الكتب أو إحدى القضايا. ومع أنها لم تكن مجموعة إسلامية، إلا أننا كنا نبحث عن طريق جديد ونموذج بديل.

٣

الجنس و الحب و الأسرة

س: لماذا يحتل موضوع الجنس مكانة مهمة في كتاباتك، وهل كان لدراستك لموضوع الجنس أثر على التحول الذي حدث لك؟

ج: • ابتداءً لابد أن أشير إلى أن اهتمامي بقضية الجنس يتجاوز الجنس ذاته، فهو جزء من اهتمامي بما أسميه الإنسان الطبيعي المادي، الذي يتبدى في الإنسان الاقتصادي (المادي) والإنسان الجسماني (المادي). وإذا كان الإنسان الاقتصادي تحركه المنفعة الاقتصادية والرغبة في مراكمة رأس المال وعلاقات الإنتاج، فالإنسان الجسماني تحركه غدده وجهازه العصبي ودوافعه الجنسية. إن اهتمامي بالجنس هو جزء لا يتجزأ من اهتمامي بالحداثة المنفصلة عن القيمة. وقد طرحت هذه القضية على وجداني عندما ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية لأول مرة عام ١٩٦٣. كان أول ما أدهشني هناك هو ممارسة بعض الأشياء شبه الجنسية بصورة علنية مثل القبلات الساخنة بشكل علني وفي الطرقات، وفي المواصلات العامة، أو أن تجلس فتاة على حجر صديق بحثاً عن شيء آخر غير الراحة. وكان هذا أمراً طبيعياً وعادياً بالنسبة إليهم، فشعرت أنهم يقوضون الفردية والخصوصية بهذه الطريقة، مع أنه قيل لنا إن المجتمعات الغربية هي مجتمعات الفردية والخصوصية. فالمفروض أن القبلة تعبير عن شيء خاص جداً، حب رجل معين لأنثى معينة، ورغبته فيها، وهذه مسائل خاصة جداً. فلم تمارس في العلن؟ إن ممارسة مثل هذه الأمور في العلن بهذا الشكل يضيع كثيراً من أبعادها الفردية والإنسانية.

وحينما ذهبت إلى الغرب كنت مؤمناً بمعادلة مادية بسيطة، وهي أن الجنس طاقة مادية إن فرغت بطريقة "عادية" و"طبيعية" فإن الفرد يصبح عادياً وطبيعياً، أما إن كبتت فإنها تصبح قوة مدمرة. وهي معادلة بسيطة ومعقولة لأول وهلة. وحيث إنني إنسان شرقي مكبوت -كما كنت أتصور حينذاك- فاستنتجت من ذلك أن الجنس "معشش" في عقلي، أما في الغرب فإنهم يمارسون الجنس بدون كبت وفي مرحلة مبكرة من حياتهم، ولذا من المتوقع أن الجنس لا يكتسب هذه الهالات الضخمة، وتتم ممارسته بشكل بسيط، وأن الصحبة بين الذكور والإناث هناك غير متوترة إطلاقاً لأنهم يسربون الطاقة الجنسية بطريقة عقلانية بلا قمع ولا كبت. ومما رسخ هذه المعادلة في ذهني أنني كنت أقيم في الإسكندرية في الخمسينيات، وكانت فيها أعداد كبيرة من الأجانب، الإيطاليين واليونانيين. وكانت لنا علاقات مع عدد من الفتيات الأجنبيات والمصريات في ذلك الوقت، وكانت العلاقة معهم غير متوترة.

س: ما المقصود بعلاقة غير متوترة؟

ج: بمعنى أن يجلس الشاب مع الفتاة بصفتها صديقة، وحتى لو أحبها وينوي الزواج منها فتظل هناك ضوابط وحدود. وكانت العلاقة لا تتعدى هذه الحدود العادية، إلا إذا كان الشاب عنده رغبة جادة في الزواج من هذه الفتاة وفاتحها في ذلك. وذهبت للولايات المتحدة بهذا المفهوم إلا أنني فوجئت بأن هناك انشغالاً غير عادي بالجنس إلى درجة أذهلتني، مع أنه كان متاحاً بدرجة أذهلتني أيضاً. وشعرت أن المعادلة المادية البسيطة التي آمنت بها لا يمكنها أن تفسر ما يحدث أمامي. في بداية فترة دراستي بجامعة كولومبية في نيويورك ذهبت في إحدى الليالي إلى حفل أقامه أحد زملائي في الجامعة، فوجدت الحفل لا يتضمن الرقص، وقد كنت من قبل في الإسكندرية أحضر الحفلات فنرقص ونقضي وقتاً جميلاً، وكانت هناك ضوابط معينة كما قلت. كان هذا هو مفهومي عن الحفل. أما في ذلك الحفل فقد قضينا معظم الليل نتحدث في الأدب والثقافة، وكانوا يشربون بشراهة وفي نهاية الليل مع انفضاض الحفل فوجئت بأن جميع الغرف مشغولة بذكور وإناث يمارسون الجنس، وبالتدريج لاحظت أن ثمة انشغالاً متطرفاً بالجنس وممارسة متطرفة له في الوقت ذاته تفوق بمراحل انشغالي به. كما لاحظت أنه مع تزايد الحرية الجنسية كان عدد المجلات

الإباحية يأخذ هو الآخر في التزايد، وتتزايد معها حوادث الاغتصاب مع أن الإناث كن متاحات إلى أقصى حد.

وهذا التصعيد استمر بشكل مستمر من ١٩٦٣ إلى أن تركت أمريكة عام ١٩٦٩، وبعد ذلك كلما سافرت إلى أمريكة أجد أن التصعيد يتزايد إلى أن وصلنا إلى أبعاد غريبة الشكل. فالإعلانات حتى على الحافلات أصبح العري أساسياً فيها، بمناسبة وبغير مناسبة. فما علاقة الفتاة العارية بزجاجة المياه الغازية التي تمسك بها؟ ومؤخراً ظهر مشروب في الولايات المتحدة يسمى "نيكيد naked" أي عارٍ، وتطالعك الإعلانات عن هذا المشروب "to get naked" وهي عبارة قد تعني "اطلب مشروب نيكيد" أو "فلتتعرَّ". وعلى كل يلاحظ أن ملابس المرأة في الغرب آخذة في الانكماش بشكل يثير الدهشة، فحتى منتصف الستينيات كان رداء المرأة الغربية يميل نحو التركيب وقدر من الاحتشام. وكان هناك شفرة الملابس dress code التي تحدد معايير الرداء، ثم بدأت عملية الانكماش وتم الانتقال من الميدي إلى الميني ومنها إلى المايكرو، ومؤخراً ظهرت الـ demi-ventre التي تكشف بطن الأنثى وبدأت السرة تصبح مصدر جاذبية جنسية، وظهرت عملية جراحية تسمى tummy tucking لتجميل السرة والبقية تأتي، ولا أدري في أي اتجاه. المهم إذا بحثنا عن النموذج الكامن وراء كل هذا من نجد أنها فكرة الإنسان الطبيعي، الذي يتحرك خارج أي حدود، بما في ذلك الحدود الحضارية والاجتماعية.

س: لماذا ترى أن موقفهم من الجنس ورؤيتهم له قد تغيرت؟ وما هي تبديات هذا التغير؟

ج: أعتقد أنه حتى عام ١٩٦٥ كان الموقف الغربي من الجنس لا يختلف كثيراً عن موقفنا. بل وكان أكثر منا محافظة في بعض الأحيان. ثم بدأ التحول وبدأت حركة الجنس المرسل أو ما يسمونه "الحب الحر" free love. كلمة love أي حب في اللغة الإنجليزية كلمة مبهمة، فهناك to fall in love يقع صريع الهوى، ولكن هناك to make love أي يضاجع أنثى. على كل بدأ التحول منذ ذلك التاريخ فتزايدت المجلات والأفلام الإباحية. ولكن الآلية الكبرى للتغير كانت التلفاز، فمن خلال برامجه الجادة والكوميدية، ومن خلال الإعلانات، قام بتطبيع الجنس وجعله شيئاً

عاماً عادياً. ويظهر هذا التطور أو التدهور إن شئت فيما حدث للبغية الأمريكية الشهيرة السيدة ماري بدوز Mary Beddoes التي يطلق عليها اسم "سيدة الماي فلاور" (بالإنجليزية: ماي فلاور مدام Mayflower Madam) لأنها سليلة واحد من أعرق البيوتات الأمريكية، إذ حضر أهلها على سفينة الماي فلاور (أولى سفن المستوطنين البيوريتان). وقد ضبطت هذه السيدة تدير ماخوراً لأعمال الدعارة بين كبار رجال الأعمال، فبررت فعلها بأنه مجرد بيزنس Business (عمل تجاري)، وأن المسألة مسألة ربح وخسارة وإدارة (فالعالم طبيعة/ مادة ولا توجد سوى مرجعيات أخلاقية مادية)، وأنها قد أحسنت إدارة هذا العمل وأثبتت كفاءتها فيه بعد فشلها في أعمال أخرى! بل إنها أشارت إلى أنها وفرت وظائف لعديد من البنات المتعطلات اللائي لولاها ما وجدن عملاً، أي إنها من خلال عقليتها العملية الرائدة نجحت في فتح آفاق جديدة في ميدان البيزنس وولدت مجموعة كبيرة من الوظائف، وحولت كثيراً من الفتيات غير النافعات إلى عضوات نافعات في المجتمع (وهذا هو تماماً منطق النازيين في دفع الملايين إلى معسكرات الاعتقال والسخرة). ونحن نعرف تماماً، من خلال معرفتنا بالترشيد الإجرائي أو الأداتي، وأخلاق الصيرورة، أنه لا يهم طبيعة العمل ولا الهدف منه، وإنما المهم هو كيفية إدارته (الأداء والإجراءات) وكيفية توظيف الطاقة البشرية بأقل التكاليف لتحقيق أعلى عائد. ويتضح التدهور في أن المجتمع الأمريكي الرشيد يشارك في هذه الرؤية، أو على الأقل قطاعات هامة فيه، إذ اعتبرت سيرة السيدة بدوز قصة نجاح حقيقية مما دفعها إلى نشر سيرتها الذاتية تحت عنوان حياة الماي فلاور مدام. وقد أصبح هذا الكتاب من أهم الكتب المتداولة وحققت المؤلفة أرباحاً خيالية منه (كما هو الحال دائماً مع مثل هذه الكتب في عصر الفضائح والترشيد). ثم قامت المدام انطلاقاً من خبرتها العملية الثرية بتعليم النساء كيف يتصرفن بلباقة في الفراش، باعتبار أنها قد راكمت كثيراً من المعرفة في مجال تخصصها. وبعد ذلك بعام واحد، نجد أن نفس السيدة الرائدة في مجالها قامت بتدريس مقرر في إحدى المدارس الحرة عن هذا الموضوع. ولا ندري هل ستنتقل إلى المعاهد العليا وأكاديميات البحوث المتخصصة أم لا؟ وهل ستؤسس تخصصاً أكاديمياً جديداً؟ وعلى كل تقوم إحدى مؤسسات الرفاه الخيرية (المجانية) في أسترالية، وهي إحدى المؤسسات المدنية الطوعية داخل المجتمع NGO بترتيب دورات تدريبية لعاملات الجنس sex workers

(أي البغايا في المصطلح التقليدي) حتى يمكنهن من تحسين أدائهن في ساعات العمل الشاقة والمضنية. وحينما سئل أحد المسؤولين بالدورة عن الحكمة من وراء ذلك، أجاب بحياد شديد رشيد بأن التخصص هوإحدى سمات العصر وأن كثيراً من عاملات الجنس لا يعرفن قواعد الصحة التي يجب مراعاتها ومناهج الأداء المختلفة، وحقوقهن وواجباتهن.

ومنذ عدة شهور جاء الخبر التالي؛ كان يصدر منذ عام ١٩٦٩ كتاب لناشر يسمى ديبريتا Debretta بعنوان (الشكل الصحيح Correct Form) مهمته أن يرشد أعضاء الأرستقراطية البريطانية إلى كيفية التعامل مع أعضاء الأسرة المالكة. وكان هذا الكتاب من الأهمية والمركزية حتى إنه كان يسمى "الإنجيل". ولكن في الآونة الأخيرة تحول الأمر؛ فقد أعلن محرر الكتاب أنه سيصدر كتاباً بعنوان (اتيكيت للبنات) الهدف منه، كما يقول المحرر، أنه سينتزع ديبريتا من الأخلاقيات الفكتورية المحافظة ويدخل بها العالم الحديث. ثم يضرب أمثلة على هذا التطور، فالكتاب سيعلم الفتيات كيف يدخلن في علاقة عاطفية جنسية مؤقتة وسريعة في مكان عملهن، وكيف يمكن للواحدة أن تقضي ليلة واحدة مع رجل دون أن تصاب بمرض سري، وماذا يمكن أن تفعله حتى لا تجد نفسها حاملاً. ويصر محرر الكتاب أن الكتاب ليس كله عن الجنس، فقيمته الأساسية هي الأناقة والهدوء والاعتزاز بالنفس، وهي قيم في غاية الأهمية حين تتناول الفتاة طعام العشاء مع الملكة، ثم يضيف العبارة التالية "أو حين تخون زوجها"، أي إن الخيانة الزوجية لا علاقة لها بالجنس، وهي عبارة تذكرني بقول إحدى حكيمات الفيديو كليب أنها لا تمارس سوى "الإغراء الراقي"، والبقية تأتي.

س: هل هذا يعني أنه تطبيع الجنس تماماً؟

ج: على مستوى الظاهر نعم، ومع هذا لاحظت أن هناك عدداً كبيراً من الألفاظ التي تشير إلى الجنس دون أن تسميه بل تهدف إلى تخبئته:

Erotic- risqué- raunchy- xrated- hot- steamy وكلها تعني "له علاقة بالجنس" أو "جنسي"، فلم لا يستخدمون الكلمة ذاتها؟ أعتقد أن ثمة خوفاً غير واع من الجنس غير الاجتماعي، المنفلت العيار. والطريف أن كلمة sexy في كثير من الأحيان أصبحت لا علاقة لها بالجنس. فيمكن للإنسان أن يصف مطعماً ما بأنه sexy بمعنى أنه جميل.

س: ما أثر هذه الملاحظات في رؤيتك للمجتمع الأمريكي؟

ج: أنا أتفاعل مع ما حولي محاولاً قدر استطاعتي تخطي القوالب الإدراكية الجاهزة، مما يحول كثيراً من مشاهداتي إلى إشكاليات. وقد نجم عن دراستي للانشغال المتطرف للأمريكيين بالجنس أن اهتزت المعادلة البسيطة التي كنت أؤمن بها، وتحول الجنس من كونه مجرد فعل جسدي لإشباع الرغبة الجنسية إلى موضوع للدراسة والتأمل يجب أن يفصل عن قضية الإشباع وعن الشهوة الإنسانية العادية، أي إن الجنس أصبح إشكالية فكرية مركبة، وإنه في واقع الأمر ليس له علاقة كبيرة بالجنس، وإنما هو قضية لها علاقة بالمرجعية النهائية للمجتمع ورؤية الذات. وعليه، فإن ثمة حاجة لنموذج تفسيري جديد لدراسة قضية الجنس، نظراً لعجز النموذج المادي الذي كان مهيمناً على تفكيري.

س: وكيف فسرت الأمر بعد أن توصلت إلى هذا النموذج الإدراكي؟

ج: لا أزعم أني وجدت إجابة عن كل تساؤلاتي، ولكني أطرح بعض التصورات، فالحديث هنا عن قضية تتقاطع فيها الأبعاد الحضارية مع الأبعاد الفلسفية مع الأبعاد البيولوجية، ولذا يجب أن يتناولها المرء بكثير من الحذر، خاصة أنه من الصعب إثبات المقدرة التفسيرية لهذا النموذج عن طريق التجريب. المهم بعد أن تأملت بعض الشيء في هذه القضية توصلت إلى أن هذا الجوع الجنسي يعود إلى عدة عوامل متداخلة، أولها الرؤية المادية والتفسيرات المادية الاختزالية للظواهر الإنسانية. فالإنسان كائن مركب متجاوز لسطح المادة وقوانينها، ولذا نجد أن الارتواء الجنسي عنده، شأنه شأن أي نشاط إنساني آخر، مرتبط بعناصر مادية وغير مادية، مثل الحب والإحساس بالتواصل. هذه العناصر غير المادية ليست مجرد قشرة وإنما من صميم الإشباع الجنسي عند الإنسان. ولعل الجوع الذي أشاهده في الولايات المتحدة والذي ليس له أي تفسير مادي مباشر يعود إلى "رؤيتهم" المادية للجنس، كما لو كان الجنس شيئاً طبيعياً مادياً جسدياً محضاً، ليس له أبعاد اجتماعية، وإنما هو نشاط مادي، خاضع لقوانين المادة، والمادة لا تعرف الهدف ولا الغاية ولا الخصوصية ولا العاطفة. ويمكن تلخيص بعض أهم جوانب الموقف الأمريكي من الجنس في بعض العبارات

المتواترة في الخطاب الأمريكي، فهم يقولون على سبيل المثال: "لا يهم سلوك الإنسان في غرفة النوم، المهم سلوكه أمام شباك التذاكر". هذا يعني تهميش الجنس تماماً، ورؤيته باعتباره أمراً غير مهم، أو شأناً خاصاً لا يهم المجتمع، ولكن الواقع أن كلمة "مجتمع" يجب أن يحل محلها كلمة "سوق"، فما يهم ليس العلاقات الجنسية وإنما العلاقات الاقتصادية! ومن العبارات التي تقلل من أهمية السلوك الجنسي وتركز على الجانب السياسي وحسب، وتم تداولها عبارة تقول: إن "أكاذيب كلينتون (بخصوص سلوكه الجنسي) لم تقتل أحداً، أما أكاذيب بوش فقد قتلت الألوف". هذه العبارة صادقة من الناحية الإحصائية، ولكنها تخفي حقيقة أن النموذج الكامن وراء أكاذيب كل من كلنتون وبوش هو النموذج المادي. ولعل انفصال الجنس عن الحب والعاطفة وعن الإحساس بالتواصل يؤدي إلى عدم الارتواء وإلى زيادة السعار الجنسي.

إن تصور الجنس باعتباره جزءاً لا يتجزأ من عالم الطبيعة (والحيوان والمادة) ولم ينتقل إلى عالم الحضارة والإنسان، وأنه مسألة غدد وعضلات ونشاط جسدي وحسب، وأنه مسألة محايدة تماما لا تختلف عن أي عملية بيولوجية أخرى، (مثل تناول الطعام) هو تصور اختزالي تماماً! وكثيراً ما سمعتهم يقولون إن الجنس مثل الطعام تماماً. لقد قاموا بعملية تطبيع للجنس؛ بمعنى أنهم يتصورون أن الجنس أمر طبيعي مادي، مع أن أي إنسان سوي يعرف الفرق بين النشاطين، ويعرف الأبعاد الخاصة للجنس والأبعاد العامة للأكل.

إن تطبيع الجنس هو خرافة ضللتهم؛ لأن ممارسة الجنس ليست مثل تناول الطعام، فنحن حين نتناول وجبة ما، لا ننجب أطفالاً ولا نكون أسرة، بمعنى أنه فعل ليس له آثار اجتماعية كثيرة. ولكن حتى الطعام ليس مجرد مادة، وتناوله ليس مجرد فعل بيولوجي، فنحن نتناول الطعام في مواعيد محددة، وبطريقة خاصة، ويتم طهوه بطريقة معينة تختلف من حضارة إلى أخرى، أي إن الطعام انتقل من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة، فما بالك بالجنس؟! ولعل محاولة تطبيع الجنس تفسر رغبتهم العارمة في ممارسة الجنس في العلن، بلا أي إحساس بالحرج، كما لو كان الجنس أمراً طبيعياً مادياً "عادياً"، وليس أمراً خاصاً له أبعاد فردية واجتماعية، ترتبط بالذكريات والأحلام والأوهام والأسرار.

ولهذا لم يدرك كثير من الأمريكيين أن الجنس مسألة إنسانية مركبة خاصة وفردية مرتبطة برؤية الإنسان للكون وهويته الفردية. وعدم إدراكهم لهذه الحقيقة البسيطة العميقة، هو أحد أسباب عدم الارتواء الجنسي، فهم يمارسون الجنس في إطار مادي، يترك كيانهم الإنساني بلا إشباع. أو لعلهم أدركوا تركيبية الجنس على المستوى الفردي، ولكن مؤسسات الإعلام التي تبحث عن الربح تشيع صورة الجنس السهل المباشر، الذي لا يسبقه مقدمات، ولا توجد بعده أي توابع: أطفال وعلاقات اجتماعية وتغير في الروية.

إن موقف التهميش والتسطيح هذا لا يتفق مع تجربتنا الإنسانية ولا معرفتنا العلمية. فرويد، على سبيل المثال، وهو نتاج الحضارة الغربية الحديثة، يرى أن الجنس عنصر أساسي في تكوين شخصية الإنسان، بل إنه يتطرف ويزعم أنه المحرك الأساسي للإنسان. وبطبيعة الحال أختلف مع فرويد وكل من يتبنى رؤيته، ولكن ما يهمني في هذا السياق تأكيد أهمية الجنس في حياة الإنسان الاجتماعية. فالطعام مع وجود ضوابط اجتماعية له وطرق معينة للطهو، إلا أنه أقل تركيباً من الممارسات الجنسية للإنسان، وأقل تأثيراً في حياة الإنسان الاجتماعية! إن هذه الرؤية الاختزالية للإنسان والجنس تتناقض مع واقع الإنسان المتعين، مما يولد كثيراً من التوترات.

س: هل هذا ما دفعك إلى القول بأن الحضارة الغربية الحديثة هي حضارة الجسد؟

ج: في الواقع ما أقوله إنها حضارة تدور في إطار النموذج المادي، والاهتمام بالجسد هو أحد تبديات هذا النموذج، وإن اهتمام الإنسان الغربي بالجهاز الهضمي لا يقل عن اهتمامه بالجسد، بل ويفوقه في بعض الأحيان. في إحدى محاضراتي حاولت أن أبين بطريقة شبه كوميدية شبه جادة أن اهتمام الإنسان الغربي بالجهاز الهضمي يفوق أحياناً اهتمامه بالجهاز التناسلي. فالإنسان الغربي دائم التساؤل عن الطعام الصحي وعن عدد السعرات الحرارية، وحتى عهد قريب كان الأكل بالشوكة والسكين هو إحدى علامات التحضر. وتزايد عدد المطاعم في نيويورك يشير إلى هذا الاهتمام المفرط بالجهاز الهضمي. أما السلوك الجنسي "فهو مسألة متروكة تماماً للفرد، أو موضوع للتفكه. وكي أضرب مثلاً مثيراً، أخبرت الحاضرين أنه لو

ضبط شخص يتبول في مكان عام في الغرب لقامت الدنيا ولم تقعد، أما إن عبر عن رغبته الجنسية (تجاه شخص من جنسه أو الجنس الآخر) بشكل واضح فاضح، فهذا أمر غير مهم.

س: هل من أسباب أخرى لهذا السعار الجنسي؟

ج: أؤكد دائماً أنني لا أؤمن بالواحدية السببية، أي إن لكل ظاهرة سبباً واحداً، وهذا ينطبق على السعار الجنسي، إذ إنه يعود إلى عدة أسباب، لعل من أهمها التوجه الحاد نحو اللذة pleasure orientation الذي صاحبه ظهور الإنسان الفرد الملتف حول ذاته ومصلحته ولذته، والذي يجد خلاصه في الاستهلاك واللذة فلا يطيق أي حدود أو قيود، أو مسؤولية، ولذا فهو غير قادر على إرجاء تحقيق رغباته (يقال لها بالإنجليزية: ديلايد جراتفكيشن delayed gratification)، فهو يود أن يحققها في التو(الآن وهنا).

ومثل هذا الفرد المكتفي بذاته لا يمكنه أن يقبل مؤسسة الأسرة، فهي مؤسسة تلقي على كاهله (كأب وكأم) مسؤوليات اجتماعية شتى، وتفرض عليه حدوداً، عليه أن يقبلها، وهو من الصعب عليه أن يفعل، فهو يعيش لنفسه ولمتعته وفائدته ولذته، ولذا تضمر مؤسسة الأسرة تماماً. ولعله لهذا يزداد العزوف عن النسل والزواج، مع ازدياد الإحساس بأن الأسرة عبء لا يطاق وأن مسؤولية تنشئة الأطفال تفوق طاقة البشر. وقد ظهر هذا الفرد الاستهلاكي مع تصدع الأسرة واختفائها التدريجي. فالأسرة الحيز الوحيد الذي يمكن للإنسان فيه أن يرجئ الإشباع بطريقة إنسانية، فالأم تفهم ابنتها، والأب يفهم ابنه، والأصدقاء يتحدثون معاً فلا تكون المسألة عملية "قمع"، وإنما تكون عملية "إرجاء". باختصار إن اختفاء مؤسسة الأسرة يؤدي إلى تزايد السعار الجنسي.

س: تذكر دائماً دور الخريطة الإدراكية في تحديد سلوك الإنسان، فهل هناك علاقة بين خريطة الإنسان الأمريكي الإدراكية وسلوكه الجنسي؟

ج: بكل تأكيد، يجب ألا ننسى أن الخريطة الإدراكية للإنسان الاستهلاكي خريطة نفعية مادية لا تعرف المثاليات التي قد تساعده على تجاوز ذاته

الضيقة، فالإنسان لا يمكن أن يقوم بإرجاء الإشباع الجنسي والمادي إلا باسم مثل أعلى، شيء أكبر منه مثل الوطن أو الدين أو الشرف... إلخ، أو حتى باسم السعادة القادمة. فإذا كان كل هذا ليس له معنى، فإن عملية الإرجاء تصبح صعبة إن لم تكن مستحيلة. لابد أن يتم الإرجاء باسم شيء أعلى من الإنسان. إن لم يكن هذا الشيء موجوداً فلا يوجد سوى الإفصاح المباشر، وهو ما يسمى بالإشباع الفوري (بالإنجليزية: instantaneous gratification).

في غياب الأسرة وغياب المثل الأعلى والتوجه الشديد نحو اللذة تختفي إمكانية الإرجاء، ولا يمكن أن تقوم المدرسة بإقناع الإنسان بإرجاء إشباع رغباته الجنسية، فلا يمكن لمؤسسات غير شخصية أن تقوم مقام الأسرة. فنجد في هذه الحالة أن المؤسسات الكبرى تلجأ لنوع من أنواع الحرية الجنسية من أجل عملية الضبط الاجتماعي، فالضبط الاجتماعي داخل الأسرة ممكن أن يتم من خلال الحب والتعنيف. فتعنيف الأم والأب يختلف عن تعنيف وكيل الوزارة، أو مدير المستخدمين!

أتذكر أنني في عام ١٩٧٥ ذهبت إلى مدرسة ثانوية في نيويورك لإلقاء محاضرة، وفي طريقي إلى قاعة المحاضرات وجدت كل ولد ممسكاً ببنت بطريقة لا تليق، وكان هذا أمراً جديداً تماماً، ففي الستينيات كان مثل هذا الأمر غير مسموح به في المدارس. وعندما وصلت إلى غرفة المحاضرات وجدتها خاوية على عروشها. ثم بدأ مدير المدرسة يدفع بالتلاميذ إلى القاعة، فجاؤوا واستمروا جالسين في حالة العناق الدائم، شعرت بالسخف، فأنا أتحدث عن الصراع العربي الإسرائيلي، وهم مشغولون تماماً عني. المهم بعد المحاضرة ذهبنا إلى مطعم. فسألت مدير المدرسة: كيف يتم السماح بهذا السلوك في المدرسة؟ فرد قائلاً إن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها الحفاظ على الهدوء في المدرسة. فهو يرى أنه بما أن الأسرة لا تقوم بعملية الضبط الاجتماعي، والمدرسة غير قادرة، فلا توجد سوى هذه الطريقة لضمان النظام في المدرسة، أي قام بعملية تكيف مع الحالة وأدخلها على أنها جزء من المنظومة.

الأم والأب يذهبان إلى العمل يومياً من السابعة والنصف صباحاً، ويعودان في الخامسة مساء منهكين تماماً. والأسرة الأمريكية في الطبقة المتوسطة لا يمكن أن تعيش على دخل الرجل وحده، فعندما يعود الأبوان في الخامسة والنصف ليواجها حقيقة أن ابنتهما البالغة لديها رغبات جنسية، يجدان أنهما لا وقت لديهما للحديث

عن ضرورة إعلاء الرغبات الجنسية وإرجاء إشباعها، الحل الوحيد عند الأم هو تعليم الابنة استخدام موانع الحمل! من المفارقات أن تحطم الأسرة بدوره يزيد من السعار الجنسي، لأن الفتى أو الفتاة المراهقين يتلقفهما التلفاز الأمريكي ذو النزعة الاستهلاكية الجنسية الحادة.

س: هل توجد ابعاد أخرى لقضية الجنس غير هذه الأبعاد الاجتماعية؟

ج: نعم أعتقد أن هناك بعداً فلسفياً للقضية، فثمة علاقة بين بحث الإنسان عن المطلق ورغبته في التجاوز والنزعة الطوباوية من جهة، وتصاعد رغبته الجنسية من جهة أخرى. فكلما ضمرت النزعة الطوباوية وتوارت المقدرة على التجاوز، زاد السعار الجنسي بصفته محاولة لتعويض الإنسان عن اختفاء عالم الأحلام، بحسبان أن عالم الجنس هو البديل المادي والمباشر للمدينة الفاضلة (تحقق مؤقت ومادي للفردوس). وكلما ازداد العالم نسبية وتوارى المطلق، زاد السعار الجنسي أيضاً، فالجنس يزود الإنسان بمركز ومطلق مؤقتين في عالم لا مركز له ولا مطلقات فيه، فهو مركز مؤقت ومطلق نسبي يملآن الفراغ الذي يخلقه غياب المركز الدائم والمطلق الحقيقي.

س: وما هي العلاقة بين هيمنة ما تسميه النسبية الشاملة وتصاعد السعار الجنسي؟

ج: مع انتشار النسبية في المجتمع الأمريكي أصبح من الصعب الحكم على شيء، فغابت المعيارية. ولننظر لما حدث، في البداية كانت ممارسة الجنس بشكل علني، ثم ممارسته بشكل متطرف، ثم الممارسات الجنسية بين الذكور، ثم الممارسات الجنسية بين الإناث، وهناك أفلام عن ممارسة الجنس مع الحيوانات، وأفلام عن ممارسة الجنس مع الأطفال. لقد طرح أحد أساتذة الجامعة في أمريكة قضية هي: لماذا تكون هناك سن محددة لعملية الاتفاق أو التراضي Consent، فحسب القانون الأمريكي، تصبح ممارسة الجنس شرعية مادام الطرفان بالغين واتفقا على ذلك ورضيا به؟ وسن البلوغ هو ثمانية عشر وتسمى هذه العلاقة الجنسية في هذه الحالة consensual sex الجنس المبني على التراضي. سأل الأستاذ: ما المانع أن يمارس

رجل عمره خمسون عاماً الجنس مع فتاة عمرها ١٤ سنة؟ وهو بذلك طرح قضية فلسفية مهمة حول ما هو المعيار الذي استخدم في تحديد سن الاتفاق هذا، وإلى أي شيء يستند، فالمجتمع الأمريكي قرر أن الجماع بين رجل في سن الثلاثين وفتاة في سن الرابعة عشرة أمر لا يصح، لكن، «لا يصح» هذه تفترض منظومة أخلاقية، تفترض بدورها منظومة فلسفية تسبق الفعل الجسدي! فما هوالأساس الفلسفي؟ لا يوجد. وهذا الأستاذ الجامعي يرى أنه يجب أيضاً رفع الحظر عن ممارسات الجنسمثلية، بمعنى أن رجلاً عمره ٣٠ سنة وغلاماً عمره ١٤ سنة، يمكنهما أيضاً ممارسة الجنس معاً.

س: إذن يمكن الربط بين السعار الجنسي وفقدان المعنى واليقين؟

ج: نعم بالتأكيد، فالمجتمعات الغربية مجتمعات فقدت المعنى، ومن قبل فقدت الميتافيزيقا وأي يقين معرفي، فسقف الإنسان هو السقف المادي. والهدف من العالم المادي هو الاستهلاك ومزيد من الاستهلاك. ومن الواضح أن الاستهلاك لا يصلح أن يكون هدفاً في الحياة الإنسانية، لأن الإنسان كائن مركب نبيل يحتاج إلى شيء آخر غير هذا السقف المادي. ومع غياب المعنى تغيب مقدرة الإنسان على الحب، لأن الإنسان لا يمكن أن يحب الآخر إلا إذا كان هناك معنى لحياته وهدف لها ورؤية للمستقبل ورغبة في التواصل مع الآخر ومشاركته. والعالم المادي عالم متغير، في صيرورة مستمرة، ولذا لا يمكنه أن يزود الإنسان بأي يقين. في غياب المعنى واليقين لا يمكن أن نحب، يمكن أن تشتهي الآخر أو تصارعه أو تفترسه. وأعتقد أن الممارسات الجنسية المتطرفة هذه هي في جوهرها بحث عن المعنى في عالم لا معنى له، بحث عن الفردوس في عالم لا يوجد فيه فردوس. ما يجري بحث عن يقين في عالم لا يقين فيه. ولذا هو ممارسة جنسية غير عادية. فمثلاً قاموا بعمل إحصائية عن أحد أشهر الملاكمين فوجدوا أن معدل ممارساته الجنسية هوبثتان ونصف في اليوم. هذا معدل مرتفع للغاية؛ فمن يضاجع ثلاث إناث في يوم واحد لا يبحث عن إشباع جنسي، وإنما عن شيء آخر.

من المعتاد في الولايات المتحدة الأمريكية أن الرجل عند عودته إلى منزله منهك القوى أن يتناول كأساً أو كأسين فترتخي أعصابه وينام. أو في الحفلات يشربون كأساً

أو اثنتين وتسمى الخمر في ذلك الإطار "شراباً اجتماعياً" social drink، لكن أن يتجرع الإنسان مثلاً عشرين كأساً كل يوم فإن القضية تتحول من كونها مجرد تجرع كأس أو كأسين من الخمر إلى قضية أخرى ذات أبعاد فلسفية. قضية البحث عن المعنى وعن اليقين توجد في الخمريات عند أبي نواس وغيره. الخمر هنا ليست مجرد سائل أصفر يشربه الإنسان فيذهب وعيه ويستيقظ في اليوم التالي عنده صداع خفيف ليستأنف حياته، وإنما هي جزء من فلسفة كونية وتعبير عن إحساس عميق بالغربة والوحدة والخوف من العدم من جانب إنسان فقد اليقين والمعنى ففقد الطمأنينة والمقدرة على التواصل. إنها قضية إنسان فقد المعنى في العالم فأغرق ذاته في الخمر. أنا أعتقد أن الجنس هو الشيء نفسه في الولايات المتحدة الأمريكية، هو رغبة الإنسان في أن يجد معنى في حياته وأن يتواصل مع الآخر في مجتمع فقد الإحساس بالمعنى ولا يسمح بالتواصل الدائم، فهو مجتمع في حالة حركة، جعل الهدف من الحياة الاستهلاك والربح. وكذا فالتواصل مع الآخر لابد أن يتم في الإطار نفسه، داخل الإطار المادي، أي التواصل من خلال الجسد، فالجسد يدركه المرء بالحواس الخمس، ويزوده بيقين ومعنى مؤقتين تحت السقف المادي.

س: تقول في دراستك إنه تم ترشيد الإنسان الغربي وتدجينه، فلماذا لم يتم ترشيد السلوك الجنسي للإنسان الغربي؟

ج: يبدو أن ما حدث هو العكس، فمع تصاعد معدلات الترشيد أصبح الفرد غير قادر على الاستجابة التلقائية للدوافع الغريزية العادية، ولذا فهو يحتاج إلى مؤثرات عنيفة حتى يمكنه الاستجابة. وقد يفسر هذا تصاعد معدلات العنف في الحياة وفي الأفلام، ولعل هذا يفسر أيضاً ارتباط الجنس بالعنف وظهور ما يسمى kinky sex أي الجنس الشاذ العنيف. كنت أشاهد قناة إنجليزية، وجاء رجل قد غرس في كل أجزاء جسمه ما لا يقل عن ثلاثين قرطاً، في أذنيه وفي شفته - في فمه- في بطنه... إلخ. وظهر أن هذا الرجل كان مديراً لإحدى كبرى الشركات، وفجأة شعر أنه يعيش في عالم مجرد من الأرقام والصفقات، عالم تم التحكم فيه تماماً ولكنه خال تماماً من المعنى، فتمرد عليه وأراد أن يشعر بالعالم المتعين، فغرس كل هذه القروط حتى يشعر بجسده. ولم يجد سوى هذه الطريقة العنيفة!

وأعتقد أنه مع الترشيد الكامل للغة الإنجليزية، أصبح التواصل الإنساني من خلالها صعباً، إن لم يكن مستحيلاً. فالتواصل بين البشر يتطلب لغة مركبة تحوي كثيراً من الظلال وتسمح بقدر من الإبهام، فليس كل ما يشعر به الإنسان يمكنه البوح به، وحتى إن أمكنه البوح، فالصمت أحياناً أكثر بلاغة من الكلمات. أما اللغة الرشيدة فتتطلب أن تعبر عن كل شيء، وما لا يتم الإفصاح عنه لا وجود له. وهي لغة ممتازة، ولكنها لا تصلح إلا للمعمل أو المحكمة. وقد أصبح التعبير عن العواطف، داخل إطار الترشيد، أمراً ممجوجاً ومبالغة غير مقبولة (بالإنجليزية: أو فرستيتمنت over statement)، ولم يعد أمام الإنسان سوى أن يتواصل من خلال الجسد. وهذا النوع من الحوار من خلال الجسد هو نتيجة منطقية للموقف المادي الذي يرد الإنسان بمجموعه إلى عالم المادة، والذي يرى أن الحيز الإنساني هو ذاته الحيز الطبيعي/ المادي، وأن الإنسان قابع داخل حواسه الخمس. ولذلك أصبحت العلاقة الجنسية وسيلة سهلة ومباشرة وملموسة للتواصل مع الآخرين (ولذا أقول إن الـintercourse [الجماع] هو شكل من أشكال الـdiscourse [الخطاب] في كثير من الأحيان)، ومن ثم فهو يزيد الجوع الجنسي ولا يرويه.

أستطيع أن ألخص كلامي بأن السعار الجنسي في العالم الغربي هو بحث عن المعنى وعن التواصل، في عالم بلا معنى ولا يمكن التواصل فيه، هو محاولة للتغلب على الاغتراب، ويحث عن اليقين والثبات في عالم لا يقين فيه ولا ثبات، فهو ميتافيزيقا مَن لا ميتافيزيقا له، محاولة للوصول إلى ما وراء المادة من خلال المادة، فالإنسان لا يستطيع أن يحيا تحت السطح المادي وحسب، ولكنها محاولة عبثية.

س: وكيف تفسر انتشار أو سيطرة الجنس العرضي أو العابر؟

ج: إن عدم إحساس الأمريكي بالطمأنينة وافتقاده المعنى يجعله دائماً يحاول أن يصل إلى بعض اليقين أو إلى اليقين الكامل المؤقت، ويحاول أن يأنس بالغير كي يتجاوز اغترابه. ولكنه في الوقت نفسه يخاف من الارتباط الدائم بالآخر، ففي هذا نوع من الثبات وهذا هو أخشى ما يخشاه. وقد وجد ضالته في الجنس العرضي أو العابر، فمن خلاله يمكنه أن يصل إلى اليقين والاستئناس المؤقتين، فالعلاقة الجنسية علاقة أكيدة يمكنه أن يدركها بحواسه الخمس، فتحل محل المعنى المجرد، ومن هنا تدخل شيئاً من الطمأنينة على قلبه، ولكنها لا تضطره في الوقت نفسه للارتباط بالآخر.

س: كيف تناولت موضوع الجنس في كتابك (الفردوس الأرضي)، وهل ذكرت ابعاداً اخرى لم تذكرها حتى الآن؟

ج: ذكرت في هذا الكتاب ما سميته البحث عن "اللذة الجنسية الخالصة الفردوسية" (وهي فردوسية لأنها لا تبحث عن الاستمرار وترفض الارتباط الدائم كما تحاول تحاشي أي نتائج اجتماعية مثل الزواج أو الأطفال؛ أي إنها لذة خارج أي سياق إنساني أو اجتماعي أو تاريخي) وهذا هو الذي يفسر انتشار الشذوذ الجنسي في المجتمعات الرأسمالية الغربية. وقد تناولت في رسالتي للدكتوراه مسألة الشذوذ الجنسي، كما تناولتها في هذا الكتاب، فقلت فيه: "هذه ظاهرة لا يمكن تفسيرها إلا على أساس فلسفي. فكل مجتمع فيه شذاذه، ولكن الشذوذ في المجتمعات الغربية قد زاد إلى درجة أصبح معها يشكّل ظاهرة (يوجد في الولايات المتحدة الآن [عام ١٩٧٢]، ما يزيد على أربعة ملايين من الشذاذ، بل يوجد لهم بعض الكنائس التي يديرها وعاظ شاذون جنسياً مثل كنيسة لوس أنجلوس. وقد أنشئ مؤخراً معبد يهودي للشذاذ، بل ويشيفاه [مدرسة تلمودية] لتخريج الشذاذ).

"وأعتقد أن الشذوذ هو النتيجة المنطقية والترجمة الوحيدة الأمينة لمبدأ اللذة النفعي، فالإنسان الشاذ يمكنه أن ينشئ علاقة مع شخص آخر من جنسه فيتغلب على اغترابه بشكل مؤقت ثم يعود مرة أخرى لحياته الاستهلاكية البسيطة. وهو يتغلب على اغترابه دون أن يدخل في علاقات ذات آثار اجتماعية تضطره للدخول في علاقة حقيقية مع الآخرين ومع الواقع، إن العلاقة مع شخص من الجنس نفسه هي أقل العلاقات الإنسانية تركيبية. وحينما كنت في نيويورك لاحظت أن الشاذات من النساء أصبح لهن وجود ملحوظ، وهذا تطور جديد لأنه قبل ذلك كان الشذاذ من الرجال وحدهم هم المصرح لهم بالظهور. وسبب هذا "التطور" أو "التقدم" ولا شك يعود لحركة تحرير المرأة [أعني في واقع الأمر حركة التمركز حول الأنثى]، التي ينادي بعض زعمائها بأن المرأة الشاذة جنسياً هي المرأة التي استغنت عن الرجال مطلقاً، ولذا فهي أكثر النساء تحرراً، وهي المرأة التي حققت داخل التاريخ المساواة البيولوجية الكاملة مع الرجال، وحققت بذلك الاكتفاء الذاتي".

س: تركز كثيراً على أثر الإعلام في السعار الجنسي فما طبيعة هذا الدور في تصعيد الرغبات الجنسية؟

ج: • الأفلام ووسائل الإعلام الأمريكية تصور الإنسان كما لو كان إنساناً جسمانياً يعيش في جسده المادي وحسب، تماماً مثلما يصوره دعاة السوق الحر، إنساناً اقتصادياً تحركه الدوافع الاقتصادية (المادية) وحسب. لابد أن نتذكر أن التلفاز الأمريكي عندما يفتحه المشاهد في أي وقت يجد حديثاً محوره الجنس أو امرأة نصف عارية تبيع له شيئاً ما. وهذا يصعد من توقعات الرجل الأمريكي بالنسبة إلى الجنس، فيطلب من زوجته أن تكون إحدى ملكات الإغراء، ويحاول هو جاهداً أن يصبح أحد ملوك الإغراء. وهو الأمر الذي يسبب عدم الاطمئنان والإحباط له ولزوجته لاستحالة تحقيق هذا. وتساهم شركات التجميل في تصعيد هذا الجانب، فتزيد من توقعات الذكور الجنسية مما يضطر الإناث لاستهلاك المزيد من مستحضرات التجميل. لدرجة أنني عرفت مؤخراً أن هناك مرضاً نفسياً غريباً جداً في الولايات المتحدة، وهو أن الرجل إذا تزوج وبدأ يضاجع زوجته أو يجتمع بها تحت ظروف رومانسية إنسانية رقيقة فإنه لا يمكنه الأداء الجنسي؛ لأنه تعود على أن ينشئ علاقة سريعة مثل جيمس بوند في أفلامه عندما يسأل أنثى عن اسمها، وهومعها في الفراش. هذا المرض يسمى الخوف من الحميمية fear of intimacy. فالمواطن الأمريكي كثيراً ما يمارس الجنس في وقت الراحة القصيرة المخصص لتناول طعام الغداء، حيث يأكل في ربع ساعة، وعنده ثلاثون دقيقة للعملية الجنسية و١٥ دقيقة كي يستحم ويعود إلى العمل. فتحدث عملية تكيف مع هذا النظام. لذلك عندما ينتقل إلى الظروف التي نرى نحن أنها ظروف طبيعية يخفق في الأداء الجنسي. وهناك أفلام كوميدية تعاملت مع هذه الفكرة مثل فيلم لـ وودي آلن الذي يدور حول رجل تزوج، ولم يستطع أن يؤدي شيئاً مع زوجته في الفراش، فكان يأخذها إلى أحد محلات الملابس، وفي أثناء قيامها بقياس الملابس التي ستشتريها يضاجعها في غرفة القياس بسرعة وهما خائفان أن يضبطهما أحد. وطوال الفيلم يضع نفسه في مواقف خطرة حرجة كي ينجح في أداء العملية الجنسية بسرعة.

س: في خطابك التحليلي تؤكد العلاقة بين الجنس والاستهلاكية

ج: نعم، فالجنس في الولايات المتحدة مرتبط بالسعار الاستهلاكي. فالأمريكي الذي يعيش في حضارة الفوارغ (بالإنجليزية: ديسبوزابلdisposable) وحضارة التغليف (بالإنجليزية: باكيجينج packaging) لا يعرف فكرة التدوير ولا يعرف "الاقتصاد الإنساني" (عبارة الكاتب الأمريكي هنري ديفيد ثورو الذي رأى كيف تهدد الاستهلاكية كيان الإنسان الأمريكي. وهو يعني بالاقتصاد الإنساني، كيفية الحفاظ على الجوانب الإنسانية في حياة الإنسان بدلاً من تبديدها). ولذا نجد أن الأمريكي غير راض عما في يده، برم به، دائم البحث عن الجديد وعن آخر التقاليع، يغير مسكنه وجيرانه وأصدقاءه مرة كل خمسة أعوام، ويستمع كل شهر (وربما كل أسبوع) إلى أغنية جديدة، ويرتدي كل عام رداء جديداً، ويحاول أن يغير سيارته كلما سنحت له الفرصة. وهو يغير زوجته مثلما يغير كل شيء آخر (وهي أيضاً تفعل الشيء نفسه) حتى يبدأ من جديد. ولعل انتماء الأمريكي إلى مجتمع استيطاني يعمق من هذا الاتجاه، فالمجتمعات الاستيطانية مجتمعات لا ذاكرة لها، تنكر التاريخ. وكما بدأ المجتمع من نقطة الصفر اللاتاريخية، يحاول الفرد أن يفعل الشيء نفسه في حياته الخاصة.

كل هذا يفصل الجنس عن مضمونه الاجتماعي والإنساني المركب ليصبح ترجمة عملية لمبدأ السعادة الكمي، إذ تُعرف السعادة بأنها إرضاء أكبر قدر ممكن من الرغبات لأكبر عدد ممكن من الناس. إن الإنسان هنا ينعزل عن تراثه وماضيه، بل وعن وجوده الإنساني المتعين المركب، يعيش في الجسد يبحث عن المتعة المباشرة التي لا علاقة لها بالخير أو بالشر. والشركات الأمريكية التي تدفع الملايين في الإعلانات لا تتورع عن استخدام أي شعارات أو صور لتصعيد الاستهلاك. ولذا يمكن أن نجد شعاراً مثل single and simple بمعنى أن الإنسان الأعزب يحيا حياة بسيطة وجميلة. والأجندة الخفية هي أن الإنسان المتزوج سيشتري تلفازاً واحداً له ولزوجته. بينما لو انفصلا فإنهما سيشتريان من كل شيء اثنين، وتمتلأ خزانات الشركات.

س: إذا كان السعار الجنسي مرتبطاً بالسعار الاستهلاكي فما موقف اليسار الأمريكي؟

ج: عندما كنت في الولايات المتحدة درست على يد الناقد الأمريكي ليونيل ترلنج (حين كنت في جامعة كولومبية). وكان ترلنج من المؤمنين بأن المجتمعات الحديثة تقوض إنسانية الإنسان وفرديته وترشده وتدجنه وتجعل منه شيئاً مستأنساً، وتؤدي إلى تزايد التنميط وهيمنة النماذج الآلية على كل أشكال الحياة الإنسانية. ولكنه، مع هذا، كان يرى أن الطاقة الجنسية في الإنسان هي عنصر بروميثي يستعصي على الترشيد والقمع، ولذا كان يتصور أن الرغبة الجنسية (ذات الجذور البيولوجية الراسخة) ستظل هي صخرة المقاومة الأساسية للإنسان ضد المجتمع الحديث بنزعاته التنميطية المعادية للإنسان. كما بدأ البعض يتحدث عن أن الطريق إلى الثورة هو مزج ماركس بفرويد. ويظهر هذا في حركة الهيبي التي طرحت مسألة علاقة الجنس بالثورة وحاولت أن تجعل الثورة في جوهرها ثورة جنسية، والتحرر الحقيقي تحرراً جنسياً كاملاً، بحيث يصبح الإنسان فرداً مكتفياً بذاته، مرجعيته ذاته.

كان الخطاب التحليلي الماركسي في الولايات المتحدة يركز على موضوعات جديدة مثل فكرة التجاوز والتسامي، ونظرية ما بعد الإيديولوجية ونظرية التلاقي، وكان يذهب إلى أن العنصر الاقتصادي لم يعد العنصر الوحيد الذي يمكن من خلاله تفسير الحياة الإنسانية، والطبقة العاملة لم يعد لها، في تصور هؤلاء الماركسيين الجدد، دور مركزي ثوري في حركة التاريخ. لقد اكتشف الماركسيون في الولايات المتحدة (أو شبه الماركسيين، حسب تصنيف بعض الغلاة) أن التحليل الذي يعطي أولوية سببية للعنصر الاقتصادي والطبقي لم يعد مجدياً؛ فالمجتمعات الصناعية الحديثة (في الشرق الاشتراكي والغرب الرأسمالي) يمكنها أن تفي بحاجات الإنسان المادية (الاقتصادية والجسدية). ومع هذا، ظلت هذه المجتمعات مجتمعات شمولية تتجه نحو مزيد من التنميط (الترشيد فيما بعد). ولذا اتجه الخطاب الماركسي في الولايات المتحدة لمشكلة الإنسان بوصفه إنساناً، ومشكلة طبيعته، ولم يحصر نفسه في المجال الاقتصادي (كما حدث في كثير من بلاد العالم الثالث) وإنما تناول كل جوانب حياة الإنسان، ومن بينها الجنس مصدراً للثورة.

س: هل نجح الجنس بالفعل أن يكون "وقود الثورة" كما تصور بعض المفكرين؟

ج: في الواقع سريعاً ما تحقق هؤلاء المفكرون من أن الاحتكارات الأمريكية التي وظفت دوافع الإنسان الاقتصادية قامت بتوظيف دوافعه الجنسية أيضاً. فكان ماركوز يتحدث عن إنسان مشبع اقتصادياً، ولكنه مصاب بالجوع الدائم للسلع، وعن طبقة عاملة، مفتقدة للوعي الطبقي، وعن إنسان مشبع جنسياً، ولكنه في حالة نهم جنسي شديد. فوسائل الإعلام (حسب تصور ماركوز وغيره من المفكرين) تصعد من رغبات الإنسان الجنسية والاستهلاكية، وتسطحه فيصبح ذا بعد واحد يمكن التحكم فيه من خلال أحلامه ورغباته. وهكذا انتهى حلم ترلنج البروميثي -حلم التجاوز من خلال الجنس- وحلم مزج ماركس بفرويد وحلت محله الهيمنة على الإنسان من خلال الجنس، وتحول الجنس من عنصر ثوري إلى عنصر معاد للثورة، توظفه شركة الكوكاكولا والشيفروليه لصالحها ضد الإنسان. لقد انفلتت الرغبات الجنسية البروميثية من عقالها، وبدلاً من أن تحرر الإنسان حيدته ثم استعبدته. فانتشرت الإباحية وتم "تطبيعها" بشكل لم يعرفه المجتمع الأمريكي من قبل، خاصة من خلال الإعلانات.

س: ولكن الإباحية موجودة في كل المجتمعات؟

ج: أوافقك تماماً، ولكن القضية ليست إذا كان ثمة إباحية أم لا، ولكن ما نوع الإباحية، ما سببها، ولم هي آخذة في التصاعد في مجتمع متساهل جنسياً. يخيل إلي أحياناً أننا يجب أن ننظر إلى الإباحية الأمريكية لا في علاقتها بالجنس، وإنما في علاقتها بالتشريح، فبعض الأعمال الإباحية الحديثة تنظر للجسد لا باعتباره شيئاً يثير الشهوة وإنما باعتباره شيئاً ينظر إليه بشكل معملي، شبه محايد. فكأن الهدف من الإباحية هنا ليس إرضاء الشهوات وإنما اختزال الإنسان إلى جسد، ثم تشريح أو تفكيك هذا الإنسان وتحويله إلى مادة استعمالية، ومن هنا محورية فعل "يُعرِّي" (بالإنجليزية: دي نيود deneude). فالتعرية هنا تبدأ بالجسد وتنتهي بتعرية الإنسان من تركيبيته وإنسانيته. لكل هذا يُنظر للجنس بطريقة محايدة للغاية وكأنه نشاط بيولوجي منفصل عن القيمة. (كنت أحاول أن أشرح هذه القضية لبعض الفقهاء ممن كانوا يتحدثون عن "الزنى" في الغرب، وكان الغرب لا يزال يدور داخل إطار الحلال

والحرام. فكنت أقول لهم: عندنا في مجتمعاتنا إذا اجتمع رجل وامرأة كان الشيطان ثالثهما. المشكلة في الغرب أن الشيطان لا يحضر، لأن المسألة أصبحت طبيعية ومحايدة بدون أي إحساس بالذنب إلى درجة أنها أصبحت قضية إجرائية محضة: أين؟ متى؟ إلخ. وكنت أخبرهم أنني أرحب بحضور الشيطان فهو على الأقل يذكرنا بالله، تماماً كما يذكرنا الشر بالخير، والحرام بالحلال). انطلاقاً من هذا التحييد، أصبح من الممكن الآن الإشارة إلى البغاء بحسبانه نشاطاً اقتصادياً محايداً، مجرد عمل عضلي لا يختلف عن غيره من الأعمال. ولذا تسمى البغي الآن في بعض الأوساط "عاملة جنس" (بالإنجليزية: سكس وركر sex worker).

ونظرا لتحييد الجنس وتطبيعه، أصبح خاضعاً للتجريب (شأنه شأن أي ظاهرة في المجتمع الغربي)، فبدؤوا يتحدثون عن "الاختيار الجنسي" (بالإنجليزية: سكشوال برفرنس sexual preference) و"الدور الجنسي" (بالإنجليزية: سكشوال رول sexual role) بدلاً من الهوية الجنسية. وبدأ يظهر الترانسفيستايت transvestites وهم عادة الرجال الذين يرتدون ملابس النساء. وبدأ الاهتمام بأمور مثل الجماع مع الأطفال (بالإنجليزية: بيدوفيليا pedophilia) والحيوانات (بالإنجليزية: زووفيليا zoophilia). (وهي كلها كلمات المقطع الثاني فيها يعني "حب"، وهو المقطع نفسه الموجود في فيلوسوفيا philosophia أي "حب الحكمة"!).

ولعل تحرر الجنس من الإطار الاجتماعي وتحييده وتطبيعه يظهر في أن المرأة الغربية الآن قد تمارس الجنس مع رجل، وتتزوج من آخر، وقد تحمل من ثالث، كما يتضح في ظهور "أشكال بديلة من الأسرة" (حاول مؤتمر السكان في القاهرة إسباغ الشرعية عليها) مثل أسرة تتكون من رجلين أو امرأتين ويحق لهما الآن تبني الأطفال، بل "إنجابهما" عن طريق عمليات التلقيح الصناعي.

س: رؤية من التي انتصرت الآن: ماركس أم فرويد فيما يخص الجنس في الولايات المتحدة؟

ج: ما ظهر لم يكن مزجاً بين ماركس وفرويد، ولا هو انتصار لأي منهما، وإنما هو انتصار لما بعد ماركس وما بعد فرويد، والحضارة الغربية هي حضارة المابعديات فهي حضارة "ما بعد الصناعة" و"ما بعد الرأسمالية" و"ما بعد

الحداثة"، وبعضهم يقول "بعد الإنسانية" وكلمة "ما بعد" تفيد أن النموذج السائد قد تفتت ولم يحل بدلاً منه نموذج جديد. وحضارة المابعديات هذه تتحرر فيها الطاقة الجنسية تماماً من أي أعباء اجتماعية أو أخلاقية أو إنسانية، وتصبح مسألة طبيعية محايدة تماماً "ما بعد أخلاقية". لقد انتهى الأمر بأن انتصر الجنس (هذا الشيء المادي الكامن في الإنسان) على كل شيء: مقدرة الإنسان على التجاوز، فكرة الجوهر الإنساني، الأسرة. وأصبح الإنسان الفرد المكتفي بذاته ومرجعية ذاته إنساناً مسلوب الإرادة، لا حول له ولا قوة، يسير حيثما توجهه غرائزه بكل حتمياتها. إن قضية الجنس كانت من القضايا المهمة التي اكتشفت من خلالها بساطة الرؤية المادية الاختزالية وأنها تؤدي لا إلى تحرير الإنسان وإنما إلى تفكيكه.

س: أين يقف العالم العربي والإسلامي من هذه الاتجاهات؟

ج: متتالية العلمانية أمسكت بتلابيب العالم. وأرجو من الله أن نرصد التطورات التي كانت كامنة في نموذج التحرر الجنسي والتي بدأت في التحقق في الغرب، وندركها وندرك تضميناتها، لعلها تؤدي ببعض المنادين بمثل هذه الحرية في بلادنا إلى التريث قليلاً في دعوتهم فلا يدعون إلى الحرية ويكتفون بذلك، بل ينظرون إلى التطورات اللاحقة، لاسيما أن بعض التطورات بدأت تظهر في مجتمعاتنا بالفعل (انظر إلى بعض الفضائيات وإعلاناتها الراقصة التي لا تنتهي، وتوظيف الجنس في بيع كل شيء ابتداء من كريمات الجلد وانتهاء بالمبيدات الحشرية). وانظر إلى محطات (الفيديو كليب) وقد ظهرت أعمال أدبية تتعامل مع الجنس بشكل مكشوف ومباشر، وتحاول أن تتحدث عما يسمى "لغة الجسد"، كما ظهرت مجلة أدبية مصرية عنوانها الرئيسي "النساء يكتبن بأجسادهن". ولا أعرف أي لغة هذه، فاللغة بطبيعتها مجردة، ولكنها مرة أخرى محاولة أن يُحصر الإنسان في نطاق حواسه الخمس، وإنكار مقدرته على أن يجاوز ذاته الطبيعية المادية، فهي دعوة رجعية لا إنسانية. إن الأعمال الأدبية التي تتحدث بلغة الجسد (والحواس الخمس) أعمال ترفض التعامل مع رحابة وتركيبية الظاهرة الإنسانية. والأعمال الإباحية لم تعد قضية فردية وأعمالاً أدبية يتداولها بضعة أفراد (من أعضاء النخبة الثقافية أو السياسية)، فشيوعها، على هذا المستوى، يجعل منها قضية اجتماعية، خاصة بتوجه المجتمع ونسيجه.

س: ولكن ما الجذور الفكرية والتاريخية لهذا السعار الجنسي وما هي تبدياته؟

ج: أرسل لي صديقي عمرو حسين مقالاً مهماً للغاية بعنوان "الجنس: من الثورة والتمرد إلى النخاسة" لحسن السرات، وهومقال في غاية الأهمية لأنه يجمع بين التحليل الفكري والتاريخي والإحصائيات الصلبة والوقائع المادية. والمقال يستحق التلخيص؛ فيبدأ بتسجيل حقيقة مهمة وهي أن تاريخ البشرية لم يشهد منذ أقدم العصور ظهور الإباحية الجنسية وذيوعها على أوسع نطاق مثلما يشهده التاريخ المعاصر، وقد تضافرت عدة أسباب لشيوع هذه الظاهرة منها العولمة الإعلامية، وظهور تنظيمات محكمة تروج للجنس وشهواته وتتاجر فيها. كما ساهم في الأمر وجود ثقافتين متناقضتين متصارعتين: ثقافة مسيحية أنكرت الشهوة الجنسية، وثقافة علمانية حوّلت الإنسان إلى قطع غيار منفردة، فاصلة بين الجسد والروح، جاعلة كلمة التراب هي العليا وكلمة الروح هي السفلى.

ثم أعطى المقال تاريخاً قصيراً لحكاية الإباحية الجنسية المعاصرة؛ فيذهب إلى أنها ظهرت مع ظهور ما أطلق على تسميته "الثورة الجنسية"، حيث أعلن في أول الأمر أن البشرية مكبلة بالتقاليد البالية الجامدة والأخلاق الكاذبة التي تستخدمها الرأسمالية والبورجوازية للتحكم في المستضعفين، وبُشِّر "مساكين" العالم وضعفاؤه بيوم الحرية المنشود، وقيل لهم: لا يمكن أن تتذوقوا للحرية طعماً إلا بتكسير كل "الطابوهات" التي تحرمكم من الاستجابة لغريزتكم الطبيعية، فتحرروا يا أيها المستضعفون وأطلقوا العنان لشهوتكم لتنطلق كيف تشاء وأنى تشاء، فأنتم أحرار في أجسادكم، افعلوا بها ما تشاؤون! وقد كان من شعارات تلك الثورة "الاستمتاع بغير عقبات" و"يمنع الممنوع"، و"كلما مارست الحب ازددت رغبة في الثورة". ذلك أن سنوات ١٩٦٤ إلى ١٩٧٣ تعتبر سنوات "الثورة على النظام القديم". وبسرعة فائقة، اجتاحت الشباب في الغرب كله من أوربة الشرقية إلى أمريكة مروراً بأوربة الغربية، عاصفة من التمرد على القيم الأخلاقية المرتبطة بالغريزة الجنسية، مرتدية لباس التحرر، متخذة مظاهر مختلفة.

وابتداءً من نهاية ستينيات القرن العشرين، برز اسم المحلل النفساني النمساوي ويلهيلم رايخ المتوفى عام ١٩٥٧، واحتل مكان الصدارة في نشر الإباحية حتى أصبح

رمزاً من رموزها، وقد خلف هذا المحلل عدة كتب في موضوع الغريزة الجنسية منها كتابه الشهير الذي سميت حركة التمرد باسمه "الثورة الجنسية"، وكتاب "الكفاح الجنسي للشباب" وغيرهما.

ومع بداية عام ١٩٦٨، وفي جامعة نانتير بفرنسة، أدت محاضرة حول "ويلهيلم رايخ والجنس" إلى "كفاح" ضد القانون الداخلي للجامعة، وهي الشرارة الأولى لظهور حركة ٢٢ آذار/مارس، ومن أشكال ذلك الكفاح السعي إلى إسقاط القانون الذي يفصل الطلاب عن الطالبات في الأقسام وفي المساكن الجامعية.

"ثورة بروليتارية من جهة، وثورة جنسية من جهة أخرى. هكذا ربط "ثوار" ستينيات القرن العشرين بين الثورتين في معركة واحدة، وبالإضافة إلى كل هذا كان رايخ ممن يقولون بالتحرر الجنسي للأطفال والمراهقين من قبضة الآباء والأمهات «الصانعين للإيديولوجيات المتسلطة والبنيات الذهنية المحافظة". هكذا كانت البداية، وهكذا اندلعت الشرارة الأولى للتمرد، فهل تحققت الحرية المنشودة بعد أكثر من ثلاثين سنة؟ وهل تحققت السعادة المطلوبة؟ أم أن العكس هو ما وقع؟ وأي ثمن قدمته البشرية من دمائها وأموالها وأرواحها وصحتها وحريتها بعد كل هذه السنين؟»

«ولماذا سقطت الإيديولوجية الشيوعية ومعسكرها الشرقي دون أن تسقط "الثورة" الجنسية؟ بل كيف تصاعدت موجة الإباحية محطمة حدود الدول والقارات والمجتمعات جاعلة من العالم كله شبكة دولية لثقافة الجنس المشاع، وتجارة كبيرة وصناعة عريضة للمواد الجنسية، ابتداء من الإنسان وأجزائه التناسلية، وانتهاء بالمعارض والمنتديات واللقاءات الدولية؟»

"بعد أكثر من ثلاثين سنة، انقلبت صورة العالم إثر تحولات اقتصادية وسياسية كبرى، وكان سقوط المعسكر الشيوعي منعطفاً حاسماً في تلك التحولات، وعلامة من علاماتها البارزة، فضاعفت الرأسمالية الغربية عامة، والأمريكية خاصة، الخطا نحو الهيمنة الواسعة على العالم والتحكم في مقدراته".

"وتحولت البرجوازية عن شكلها القديم لتأخذ شكلاً جديداً بظهور الاقتصاد الحر والسوق الحر، ومن ثم الاستهلاك الحر، وتحول الجنس إلى بضاعة تروج في السوق وتخضع لقوانين العرض والطلب".

س: بعد هذا التاريخ القصير، هل يتناول المقال الوضع الحالي؟

ج: نعم، يرى الأستاذ حسن السرات أنه تم الانتقال "من البورنوغرافيا إلى الدعارة الاحترافية، ومن الإشباع المقسط بالدقائق إلى المقاولات المتخصصة في الخدمات، ومن الصحافة المتخصصة في هذا المجال إلى الصناعات المتحولة، توجهت الشهوة الجنسية نحو البيع والشراء كلما "تحررت". ويستمر الأستاذ السرات في توضيح وجهة نظره فيشير إلى أن ميكايل بولاك، أحد الباحثين في هذا المجال يبيّن أن "عملية التحرير أنتجت في الستينيات انفجاراً في تجارة الجنس، فبجوار الحانات وقاعات السينما وقاعات الملاهي الليلية، لوحظ نمو صحافة الشذوذ الجنسي والبورنوغرافيا ومصنوعات جنسية طلبها رواد الساعات الأولى للتجمعات الشاذة". كما يشير فريدريك مارتل إلى أن استعراض الشذاذ الذين يعبّرون من خلاله عن فخرهم بهويتهم وشذوذهم، قد تحول إلى عملية استهلاكية ضخمة تتولى تنظيمها شركة تجارية ذات أهداف اقتصادية، تحول الاستعراض إلى عملية تسويقية للصدريات والأقمصة والساعات اليدوية والمناديل ذات الألوان القزحية، بل ينظم يوم زيارة للشذاذ لقصور اللوار مقابل ٥٧٩ فرنكاً فرنسياً"، أي إن "الثورة" الجنسية تحولت إلى "ثروة" جنسية، وانزلق كثير من "المناضلين" و"الثوريين" إلى عالم الدعارة الظاهرة والمبطنة، وأصبح كثير منهم على رأس شبكات النخاسة الجديدة والمتاجرة بالرقيق الأبيض".

س: هل يعطي المقال إحصائيات اقتصادية محددة عن نتيجة هذه الثورة الجنسية؟

ج: يقول الأستاذ السرات إنه لم يقم حتى الآن "أي خبير اقتصادي بإحصاء المبالغ التي تنفق في هذا القطاع الجديد المرتبط بالثورة الجنسية، ومع هذا تبين بعض الإحصائيات الخاصة بالولايات المتحدة (نقلاً عن مجلة يوإس نيوز آند وورلد روبورت) أن الأمريكيين أنفقوا أكثر من ثمانية مليارات دولار في اقتناء أفلام الفيديو و"البيب شو" والمهرجانات والبرامج الخاصة والإكسسوارات، وهو رقم يفوق مداخيل هوليوود". ومع أنه قد لا يستطيع أحد "أن يحدد بدقة الرقم الحقيقي لتجارة الدعارة، إلا أن بعض الخبراء والجمعيات المهتمة تقرر أن الرقم يتراوح بين ١٥ و٢٠

مليار فرنك فرنسي (الدولار الأمريكي يعادل ٥,٣٣ فرنكات فرنسية)، تذهب نسبة ٧٠٪ منها إلى جيوب الوسطاء "تجار القيادة". "وفي الولايات المتحدة وحدها يتراوح الرقم بين ١٠ و١٤ مليار دولار لسنة ٢٠٠٠، وما يطلق عليه "جيتوإكس" أصبح اليوم أثقل من كرة القدم الأمريكية وكرة السلة معاً، ولا ينافس الأمريكيين في هذا المضمار إلا الألمان".

"وفي الوقت الذي تستمر فيه "اللحوم الأنثوية" في الدوران مع الطلب، وتحصل "النساء" على قوتهن اليومي، يعزز الزعماء رأس المال البشري بأنواع أخرى من النشاط الاقتصادي مثل المتاجرة في المخدرات وعلب الملاهي الليلية والسلاح والعقار، أو كل ذلك جميعاً".

«وفي شرق أوربة استفحل أمر هذه الشبكات بعد انهيار الدولة الشيوعية السوفييتية، وأصبحت المنظمات الخطيرة مطلقة الأيدي في المتاجرة بكل الممنوعات، وعلى رأسها تجارة الدعارة المدرة للأموال الكثيرة، فالمخدر، كما قال مايكل سبيكتير معلقاً في صحيفة "لوكوريه أنتيرناسيونال" : "يباع مرة واحدة وينتهي الأمر، لكن النساء يجلبن أموالاً لفترة أطول". يقال إن ثمن امرأة واحدة يتفاوض عليه انطلاقاً من ١٠٠ ألف فرنك فرنسي. ويقدر الإنتربول الدولي أن دخل السمسار الواحد في أوربة من هذا "العمل" يصل إلى ٧٢٠ ألف فرنك فرنسي في السنة على "رأس" واحدة».

«الأشكال القانونية أفسحت المجال أمام مغامرين ومغامرات ومتاجرين ومتاجرات مثل الملياردير الأميركي لاري فلينت والألمانية بيت أوهس، ويعتبر الأول ملك تجارة "البورنو" في العالم ومدير الجريدة المتخصصة "بيبل" ومجلات أخرى تربو على عشرين. ومع تعرضه لمحاولة اغتيال عام ١٩٧٨ من تنظيم شبكة مافيا منافسة له كاد يفقد فيها حياته وأقعدته على كرسي متحرك، فقد استمر في التجارة الخبيثة معتبراً نفسه "مناضلاً من أجل الحرية"، وما زال يوسع إمبراطوريته "البورنوجرافية" ليبقى متربعاً على رأس قائمة المفسدين».

«ولو ذهبنا نستقصي في كل بلد، بمن فيها بلدان العالم العربي، فسوف نجد في كل منها أباطرة وسماسرة يتحكمون في السوق عرضاً وطلباً وجنياً للأموال».

«مع الشبكة العنكبوتية الإنترنت والفضائيات العابرة للأوطان والجدران، تجاوزت الإباحية الجنسية كل الحدود الجغرافية والسياسية والأخلاقية، وصار بإمكانها تنظيم نفسها وقهر خصومها وتحطيم القوانين الدولية».

«وانتقلت من الدعارة المنظمة والمقنعة إلى الشذوذ الجنسي والاستغلال الجنسي للأطفال، والسياحة الجنسية التي يتزايد الطلب عليها كل عام بوتيرة تصاعدية، وهي ميادين اكتسحتها الإباحية وحققت فيها "مكتسبات" كبيرة».

ويشير المقال في خاتمته إلى السياحة الجنسية sex tourism التي يتزايد الطلب عليها كل عام بوتيرة تصاعدية، وهي ميادين اكتسحتها الإباحية وحققت فيها مكتسبات كبيرة. وبالفعل منذ عامين صدرت رواية لكاتب فرنسي يسمى هلباك اقترح حل مشاكل العالم من خلال السياحة الجنسية، فيقوم الرجال والنساء الباحثون عن الإشباع الجنسي خارج إطار الأعراف القائمة في مجتمعاتهم (مثل الشذوذ الجنسي، والجماع مع القصر، والدخول في علاقات عابرة تريحهم جنسياً ولا تكلفهم نفسياً) يقوم هؤلاء الرجال والنساء بالذهاب إلى العالم الثالث فيرتوون جنسياً دون الإخلال بالتوازن الاجتماعي في الغرب ويدفعون المقابل النقدي، وبذا يتحقق الأمن الاجتماعي في الغرب وينتقل شيء من الثروة إلى العالم الثالث فيتحقق أيضاً شيء من الأمن الاجتماعي. وقد لاقت هذه الرواية (ورواياته الأخرى) شعبية وذيوعاً، لا يمكن تفسيره إلا بأنه لمس وتراً حساساً في الوجدان الغربي.

س: في مقال لك عن (الفيديو كليب) قلت إن حضارة الجسد، حولت المرأة إلى مجرد شيء يتمتع به الرجل، وعبرت عن دهشتك أن حركات تحرير المرأة لم تحتجَّ على هذا الاتجاه نحو العري والإباحية؟

ج: نعم، في الغرب يتحدثون عن "حقوق المرأة" في الوقت الذي تتصاعد فيه معدلات الإباحية والعري، ومحاصرة المرأة بمعايير تؤكد أهمية جسدها وتختزلها تماماً فيه. في مقال متميز للأستاذ مصطفى المرابط بعنوان (صناعة الأنوثة) جاء فيه أن "الصورة النمطية التي يتم تثبيتها تختزل المرأة في جسدها، لم يعد يُكتفى بتشيؤ هذا الجسد (أي تحويلها إلى شيء) إنما جعله في خدمة الشيء، حيث يقدم طعماً للترويج لسلعة أو منتوج. فالجسد يقدم تارة على أنه مادة للاستهلاك وتارة أخرى

وسيلةً للاستهلاك. وتبلغ عملية التنميط ذروتها عندما يفرض نموذج للجسد يستحيل تحقيقه... فعمليات التنحيف التي يخضع لها هذا الجسد بالرياضة والحمية، إضافة إلى عمليات التجميل المكثفة قد أوصلت بعض العارضات إلى حافة الموت، مثلما حصل مع العارضة البرازيلية أنا نيكول رستون (١٨ سنة) التي توفيت عشية مهرجان عرض الأزياء بباريس، بسبب نظام حمية صارم (وزنها٤٠ كلغ وطولها ١,٧٤م)، مما حمل الجهات المسؤولة في إسبانية على منع مشاركة عارضات يقل وزنهن عن نحو ٥٠ كلغ (Libération 16/11/2006). وقد سبق لدراسة نشرتها الجمعية الطبية البريطانية أن بينت أن نسبة الدهون لدى العارضات والممثلات تتراوح بين ١٠٪ و١٥٪ بينما المعدل عند النساء في صحة جيدة يتراوح بين ٢٢ و٢٦٪!! ثم يضيف الأستاذ المرابط قائلاً: "إن صناعة الأنوثة [تروج] لجسد متخيل لا صلة له بالواقع، فيمارس على المرأة سلطة قاهرة لا حيلة لها في ردها أو دفعها. إنه شكل من أشكال الاستبداد، الذي أسميه بالاستبداد الناعم مقابل الاستبداد الكثيف أو الصلب. فإذا كان الاستبداد الكثيف عملية تتم من الخارج من خلال الإنسان وضبطه ومراقبته وإرغامه وحبس أنفاسه، فإن الاستبداد الناعم عمليه تتم من الداخل من خلال الامتثال "الطوعي" لمعايير ونماذج تم غرسها وتثبيتها بواسطة الثقافة الرمزية".

ثم يذكر الأستاذ المرابط بعض الأرقام التي تعكس حجم الأغلال التي ترفل فيها المرأة، وتكشف أيضاً عن أساليب الاستبداد الناعم الذي يأسر المرأة ويستعبدها، فيشير إلى تضاعف الاستثمارات في صناعة العطور النسائية وأدوات التجميل في فرنسة ثم يضيف قائلاً: "إن تنوع وانتشار وسائل التجميل يعكس حجم الهوس الذي يسكن المرأة: فمن اللباس إلى الأصباغ مروراً بجراحات التجميل وتقنيات الحمية، كلها وسائل تتسارع لمقاومة آثار الزمن على الجسد وإخفائها وتغيير عيوب الخلقة، ليبدو هذا الجسد أكثر جاذبية وإغراء. فالمرأة حسب ليبوفتسكي في ظل هذه الثقافة تقدم للنظر، إنها ديكور لتزيين فضاءات الرجل. فالجسد أصبح مادة أولية كالعجينة التي تستعمل لتشكيل ما يرغب فيه الإنسان من أحجام وأشكال، أو كاللوحة التي يستعملها الفنان للاشتغال عليها بصباغته لإنتاج رسومات وألوان تسر الناظرين. إن الجسد/ النموذج لا يقدم كما هو، بل يتم تغليفه بشكل جذاب، كما تغلف الهدايا، إنه يتم توريته وراء حجاب المساحيق وتحويرات الجراحة التجميلية».

"إن أكبر عدولهذا الجسد/ النموذج هوالزمن، لأن آثاره تؤذن بانتهاء صلاحيته، لذلك تعمل صناعة الأنوثة ما في وسعها لابتكار أسلحة مقاومة ضد فعل الزمن، فبالإضافة إلى المساحيق والمواد التجميلية المتنوعة، التي تعمل على التمويه من خلال عمليتي الإخفاء والإظهار، هناك العمليات التجميلية التي تخضع هذا الجسد للشد والجذب والقطع والزرع". ويورد الأستاذ المرابط في دراسته بعض الإحصائيات عن عمليات التجميل فيقول: "[في عامي] ١٩٨١ و١٩٨٩ بلغت العمليات الجراحية التجميلية نحو ٨٠٪ وهو ما يقدره بعضهم بـ: ١,٥ مليون عملية في السنة، ومنذ ١٩٦٠ تضاعف عدد المختصين ٥ مرات، وفي فرنسة تضاعف مرتين خلال عشر سنوات، ففي أوربة يبلغ إجمالي سوق الجراحة التجميلية نحو ١,٥ مليار يورو خلال سنة ٢٠٠٦، ومن المنتظر أن ينمو بنسبة ١٤٪ سنوياً حتى ٢٠١٠. أما في الولايات المتحدة فيقدر عدد العمليات خلال سنة ٢٠٠٢ بـ ١,٦ مليون عملية، وفي بريطانية سُجل نمو في هذا الميدان منذ سنة ١٩٩٥ بـ ١٠٪ كل سنة، ويقدر سوق الجراحة التجميلية بنحو ٢٥٠ مليون يورو حسب موقع البي بي سي".

ثم يشير بعد ذلك إلى تقنيات التنحيف أو الحمية، فيصفها بأنها تخضع الجسد لظروف جد قاسية ليستجيب لشروط الجسد النموذجي (Mannequin)... وقد "نشرت الجمعية الطبية البريطانية تقريراً في الموضوع، حيث دق ناقوس الخطر بتسجيله الفروقات المتنامية بين الجسد/المثال، الذي تبشر به وسائل الإعلام ومؤسسات الموضة، وبين الجسد/الواقع، مما يدفع المرأة إلى الانخراط في عملية نحت جسدها وإعادة ترسيمه ليتناسب والنموذج، متوسلة بكل الوسائل التي تبتكرها صناعة الأنوثة"... لقد أسرت مؤسسة صناعة الأنوثة المرأة واختزلتها في جسدها، وتبرز مؤسسة الموضة، إحدى أهم مؤسسات صناعة الأنوثة، بوصفها أخطر وسيلة ابتكرها الإنسان لاستلاب المرأة وتشييئها.

إن مؤسسة الموضة تكشف لنا أن المرأة غير موجودة لذاتها، أي كائناً طبيعياً (بيوثقافي)، إنما كائناً اصطناعياً متخيلاً تمت هندسته في الذهن".

س: كيف يمكن التصدي لهذا الاختزال غير الاجتماعي للجنس؟

ج: • يجب أن ننبه الناس إلى أن ثمة رؤية مادية غير إنسانية غير اجتماعية كامنة وراء الرؤية الغربية للجنس، بحيث يدرك الناس التضمينات الاجتماعية والإنسانية

لهذه الرؤية. سمعت أحد الأصدقاء يقول إن مسلسل "الجسور الجميلة" يدعو إلى تماسك الأسرة، بينما من الواضح أنه يدافع عن مجامعة المحارم، طول الوقت الأب يتزوج زوجة ابنه والابن يتزوج مطلقة أخيه. وهذه إشكالية حقيقية في الغرب، ما الذي يجعل زواج الأب بابنته محرماً؟ ما الأساس الفكري والفلسفي والأخلاقي لمثل هذا التحريم؟ في الاتحاد السوفييتي حدث أن رجلاً أنجب من ابنته ثم سألهم: هل في الدستور السوفييتي ما يمنع ذلك؟ فلم يجدوا جواباً، وأنا لا أعلم بم حُكم عليه؟ الأمر نفسه حدث في الولايات المتحدة، ففي إطار "الجنس المبني على التراضي" إذا رضيت البنت ورضي أبوها، وكلاهما بالغ عاقل، فما أساس التحريم؟

س: ما حجم المساحة التي احتلها موضوع الجنس في كتاباتك؟

ج: كما أسلفت؛ تناولت الموضوع في رسالتي للدكتوراه، ثم في كتاب (الفردوس الأرضي)، وفي (رحلتي الفكرية)، كما أن (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) فيها مداخل عن الجنس عند اليهود. فيوجد مدخل عن فرويد وآخر عن وليم رايخ، كنت قابلت في إحدى الحفلات التي كانت تعقدها في البارتيزان (بجامعة رَتْجَرز) سوزان سونتاج Susan Sontag، الكاتبة الأمريكية اليهودية المدافعة عن السحاق (هي ذاتها كانت مساحقة مع أنها كانت قد تزوجت، وعلى ما سمعت أنجبت ولداً). كنت حينما أفكر فيه ينتابني كثير من الحيرة وبعض الحزن. وكانت سوزان سونتاج تعد من أهم الكتّاب، وكانت قراءة مقالاتها أمراً "محتماً" على أي مثقف (أيه مست ريدنج a must reading كما يقولون بالإنجليزية) ثم صدر كتابها (ضد التفسير) (بالإنجليزية: أجنست انتربرتيشن Against Interpretation) الذي اكتسح كل شيء عند صدوره (ولا يسمع أحد به الآن، كما هو الحال مع كثير من هذه الكتب). اشتريت الكتاب وقرأته بشغف.

وحينما عدت إلى مصر عام ١٩٦٩، كان أول مقال نشرته هو عرض لهذا الكتاب ("حضارة الكامب: دراسة في مذهب نقدي جديد" المجلة، كانون الأول/ ديسمبر سنة ١٩٧٠). وأشرت في المقال إلى اللاعقلانية الفلسفية التي بدأت تمسك بتلابيب الغرب بل وتهيمن عليه ("العمل الفني ليس محاكاة وإنما سحر" - "الاستجابة الحسية المباشرة للعمل الفني التي تستعصي على التفسير" - "مظهرنا هو وجودنا الحقيقي، والقناع هو

الوجه" - "في عالم الحداثة لا يوجد شكل مفهوم، وحيث يفقد الإنسان ما يميزه بصفته إنساناً وحيث يتساوى الرجل مع الشيء، بل حيث تتحرر الأشياء من الإنسان وتسيطر عليه"). وأشرت أيضاً إلى تحول الجنس إلى موضوع أساسي ("الرغبة في العودة إلى حالة البراءة الأولى قبل أن يسقط الإنسان في التاريخ" - "المطلوب هوجنسيات للأدب erotics [إيروطيقا]، وليس تفسيرات له hermenutics [هيرمنيوطيقا]" - "أرستقراطية حضارة الكامب هم المختثون، فالإنسان الخنثوي لا يمكنه أن ينتمي لمجتمع جاد يحكم على نفسه بمعايير أخلاقية اجتماعية"). هل نفهم الآن مايكل جاكسون الذي لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى، ممثل النسبية الشاملة، وعدم الانتماء لأي شيء، التجسد الحق للتفكيكية؟ هل نفهم الآن هذا الحديث المتكرر والممل عن الجندر gender، أي النوع، (وليس الجنس "سكس sex") بحسبان أن الفروق الجسدية والتشريحية بين الرجال والنساء ليست أساسية، وأن دور كل منهما (كذكر أو أنثى) ليس مسألة مرتبطة من قريب أو بعيد بالخصائص الجسدية، وإنما هي مسألة تشكيل اجتماعي، وصياغة حضارية؟ (وهذه مفارقة تستحق التسجيل: في الحضارة التي يشغل فيها الجنس هذه المركزية التي تصل إلى حد الهوس، ثمة محاولة إلى تحييده تماماً و"إلغائه").

ولكن أهم الدراسات هو كتاب (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود)، ويضم الكتاب فصلين، الفصل الثالث "الجسد كصورة مجازية أساسية في الحضارة الغربية" وهو يتناول الأساس الفكري لهذه الصورة المجازية، أما الفصل الرابع والأهم فهو "الجنس كصورة مجازية" الذي يتناول الجنس في العهد القديم ثم ينتقل إلى الأساس الفكري للجنس في الحضارة الغربية الحديثة وبعض تجلياتها. وقد اقتبست كلمات المفكر الفرنسي ليوتارد: "الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية، أما الإبستمولوجيّة فقد أصبحت تشبه النشاط الجنسي". وحاولت أن أوضح كلمات ليوتارد، فقلت: إن الجسد هو الصورة المجازية الأساسية في عصر التحديث، أما الجنس فهو صورته في عصر ما بعد الحداثة. ولمزيد من الإيضاح بينت أن ما يحدث الآن في الفلسفة الغربية الحديثة هو إعطاء الجنس (واللذة والشهوة والرغبة) أسبقية معرفية على كل الأشياء، بل إن الجنس بدأ يحل محل اللغة، فمع أن اللغة في رأي ما بعد الحداثة هي نظام مستقل عن الواقع (فهي نظام لا يشكله الإنسان الفرد الواعي)، فإنها يوجد فيها بعض ظلال الإله - أي المعنى والرغبة في التفسير

والذات والموضوع. أما الجنس فقد تخلص من هذا تماماً. فالجنس رغبة فردية محضة ولكنها لا فردية فيها، فالجميع يشعر بها ويمارسها. والرغبة لا يمكن أن يحكم عليها من خارجها، ولذا فهي تتحدى التفسير ومن يتمسك بها تماماً لا يسقط في الميتافيزيقا بسبب اكتفائها بذاتها. وبهذا يمكن القول بأن الرغبة الجنسية أقرب من الجسد إلى المادة الأصلية الأولى التي تتحدث عنها الفلسفة المادية والتي ليس لها أصل رباني، إنها تشكل المرجعية المادية الكامنة الحقة التي لا تعرف أي تجاوز. يبدو أن النموذج الجنسي/ المادي، الذي يفسر ظاهرة الإنسان برده إلى أدنى قاسم مشترك له، أي الرغبة الجنسية، هو الذي يفسر هذا الاهتمام بالجنس فيما أسميه المادية الجنسية. إن ما يهيمن على المجتمعات الحديثة هو نموذج وثني متدن يدور حول عبادة الأعضاء التناسلية، هذه الوثنية هي أعلى (أو أدنى) مراحل المادية، إذ يرد الإنسان إلى جسده ثم يرد جسده بأسره إلى أعضائه التناسلية.

وكثيرون يربطون الآن بين التجربة الجمالية والتجربة الجنسية (بالإنجليزية: إستيتكس aesthetics وايروتكسerotics) وبين النصوصية أو التناص والسيولة المرتبطة بالدافع الجنسي (بالإنجليزية: تكستيواليتي taxtuatity وسيكشواليتي sexualiy)، فالنص المنغلق - في تصور بعض دعاة ما بعد الحداثة - هو شكل من أشكال قمع الرغبة الجنسية أو إعلاء أو تجاوز لها من خلال شكل مستقل له حدود وهوية، أما النصوصية فهي التداخل الكامل للنصوص المنفتحة بحيث يحيلك نص إلى نص آخر يحيلك بدوره إلى نص ثالث إلى ما لا نهاية، إذ لا يوجد أي حدود على أي نص، مما يعني تراقص النصوص وانزلاقها (يشبه رقص الدوال وانزلاقها). في هذا الإطار، يسقط مفهوم النص بحسبانه عملاً فنياً متكاملاً ناتجاً عن وعي إنساني مركب، وتصبح التجربة الجمالية الحقة عملية إنكار للتجاوز واستسلاماً كاملاً لإغواء البنية (الأنثوية) المنزلقة التي لا حدود لها، والتي تحوي داخلها كل ما يلزم لفهمها (المرجعية الكامنة)، فهي عودة للرحم وتشكل فقداناً للحس الخلقي والإحساس بالتاريخ (تماماً مثل لحظة الجماع الجنسي). وهذا الاتجاه المتزايد نحو الانشغال بالجسد والجنس ليس حكراً على المجتمع الأمريكي، بل هو ظاهرة عالمية، آخذة في الاتساع مرتبطة بتساقط الإيديولوجية وانتشار فكر ما بعد الحداثة، إنها مرتبطة في نهاية الأمر بالعلمانية الشاملة وتنزع القداسة عن العالم وتحوله إلى مادة استعمالية.

س: تحدثنا عن الجنس خارج أي حدود اجتماعية أو حضارية، هل يمكن أن ننتقل إلى الحديث عن الموضوع نفسه، داخل حدود اجتماعية وحضارية، أي الحب والزواج والأسرة؟

ج: بكل سرور، فعندي تجربة طويلة مع الزواج تقترب من خمسين عاماً.

ابتداء يجب أن أشير إلى أن الإنسان لم يطور بعد مؤسسة بديلة لمؤسسة الأسرة، التي تهدف إلى إدخال الطمأنينة على قلب الإنسان وتحقق له التوازن. وفي داخلها يتم تحويل الإنسان من إنسان طبيعي إلى كائن حضاري يعرف الفرق بين النور والظلام، وبين العدل والظلم، وبين الخير والشر. وإذا كان كل ما هو حضاري من صنع يد الإنسان، فالأسرة هي المؤسسة التي تكسبه سماته الحضارية وهويته القومية وشخصيته المحددة. ومن هنا بطبيعة الحال أهمية الزواج، باعتباره نقطة البدء لتكوين أسرة، والطريقة التي يمكن من خلالها وداخل حدودها التعبير عن الطاقة الجنسية من خلال أشكال اجتماعية بحيث يعيد المجتمع إنتاج نفسه على المستوى البيولوجي والحضاري. ولعل هذا هو السبب في أن النظام العالمي الجديد والرأسمالية المتوحشة تحاول تحطيم الأسرة وهدمها حتى يصبح الإنسان فرداً يتحرك في إطار دوافعه الاقتصادية والجسدية وحسب، أي يتحول إلى إنسان طبيعي يتحرك خارج أي إطار اجتماعي أو حضاري، ومن ثم يسهل توظيفه وتدجينه.

والعالم الغربي يعاني من أزمة ديموجرافية، فأعداد الإنسان الأبيض آخذة في التناقص بينما أعداد الشعوب الأخرى آخذة في التزايد. يقال على سبيل المثال إن الولايات المتحدة في غضون ثلاثة عقود سيكون عدد غير البيض فيها يفوق عدد البيض. وهذا يعود إلى ظاهرة تسم كل المجتمعات العلمانية المتقدمة وهي الإحجام عن الزواج والإنجاب. وهذا يعود إلى أن المجتمعات الغربية قامت بترشيد الإنسان في الإطار المادي وحولته إلى إنسان طبيعي، لا يؤمن بأي شيء متجاوز لسطح المادة أو لذاته، مثل الله أو الوطن أو إعمار الأرض، يستبطنه الإنسان ويزوده بمعايير أخلاقية ومعرفية وجمالية. هذا الإنسان الطبيعي، الاقتصادي والجسماني، الملتف حول نفسه المستغرق فيها سيجد صعوبة في الزواج، وإن تزوج فسيجد صعوبة في إنجاب أطفال. فالزواج والأطفال والأسرة تتطلب أن يخرج من ذاته، وهو لن يمكنه أن يفعل ذلك إلا إذا آمن بشيء أكثر اتساعاً ورحابة من ذاته الضيقة.

س: أنت تريد أن تقول أن تأسيس أسرة يتطلب الإحساس بالمسؤولية؟

ج : نعم، وإن كان يجب أن أضيف أن الحياة الأسرية المستقرة لها مردود عال؛ فهي تمنح الإنسان الطمأنينة والتوازن، فيصبح إنساناً قادراً على التفاعل والإبداع، وعلى تحقيق قدر من السعادة لنفسه ولمن حوله.

س: لا شك أن ثمة وقائع في حياتك العاطفية والعائلية الخاصة أثرت في رؤيتك للحياة، وفي موقفك من بعض القضايا مثل الحب والزواج والأسرة؟

ج : بالفعل؛ أذكر عندما بدأت قصة الحب بيني وبين زوجتي الدكتورة هدى حجازي كنت عضواً في الحزب الشيوعي، وبما أنني أومن بضرورة أن يمارس الإنسان فكره، وأنني لا يمكن أن أتزوج بدون إطار فكري، سألت صديقي ومسؤولي في الحزب (وهذا لم يكن مطلوباً مني): هل أتزوج من هذه الفتاة وهي من طبقة بورجوازية أم لا؟ وبعد التحليل الطبقي العلمي الصارم، كان الجواب بطبيعة الحال بالنفي، إذ كيف يمكن لبروليتاري مثلي ربط مصيره بمصير الطبقة العاملة أن يتزوج من بورجوازية مثلها؟ ولذا فمثل هذا الزواج مهدد بالفشل بسبب اختلاف الانتماء الإيديولوجي والطبقي! وعلى صرامة التحليل ودقته، ومع أننا اتبعنا منهجاً علمياً إلا أنني راودتني الشكوك بخصوص هذه الإجابة والنموذج الكامن ورائها، فهي إجابة باردة مجردة. ومع أنني كنت متمرداً على والديّ ولم يحدث في حياتي أن سألت والدتي عن شيء، مع ذلك وجدت نفسي أذهب إليها لأستفيد من خبرتها في الأمور الإنسانية. وعندما طرحت عليها السؤال بخصوص رغبتي في الاقتران بمن أحب (وكانت تعرف د. هدى) سألتني سؤالاً بسيطاً ومباشراً للغاية: هل يفرح قلبك عندما تراها؟ حين نطقت بهذه العبارة أدركت أنني نسيت أن أسأل الأسئلة الإنسانية الجوهرية، وشعرت بالأغلال الإيديولوجية تتساقط، وأحسست أنني استوعبت في تحليلات طبقية مهمة ودقيقة ولكن لا علاقة لها بالموقف الوجودي الإنساني المتعين الذي أنا فيه. ثم كتبت قصيدة بلورت فيها تساؤلاتي والإجابة الكونية التي توصلت إليها. ساعتئذ أدركت أن الزواج لا يمكن أن يستند إلى اتفاق إيديولوجي وإنما إلى شيء أعمق. نعم، يجب أن يكون ثمة اتفاق على المبادئ والأولويات الأساسية،

ولكن أن يستند الزواج برمته إلى الإيمان الإيديولوجي، فهذا أساس واه وبراني، ولا يصل إلى كيان الإنسان ورؤيته للكون. وقد أكسبتني هذه الواقعة عادة استمرت معي؛ وهي أنني عندما أتعامل مع قضية فكرية مجردة أحاول أن أرى علاقاتها بالواقع، وأنه يجب ألا أسقط أسير النموذج المنغلق بل أظل منفتحاً بحيث أدرك واقعي وواقع من حولي في تركيبيته، وأن التحليل الطبقي هو تحليل مادي أحادي يرد كل الظواهر في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى عنصر واحد وهو الانتماء الطبقي متجاهلاً الأبعاد الأخرى. وكانت هذه بداية تقويض الرؤية المادية التي كانت مهيمنة عليّ. كان ثمة تناقض بين الفلسفة المادية التي كنت أظن أنني تبنيتها وموقفي الإنساني الوجودي.

وكما قلت أنا قد أعيش في عالم النماذج والتنظير والتأمل الفلسفي، ولكنني أؤمن بضرورة وضع ما أؤمن به موضع التطبيق. ولذا أخذت أبحث في كتابات ماركس عن شيء يبرر موقفي. وبالفعل وجدت تعريفاً ماركسياً للزواج باعتباره "علاقة اقتصادية مفعمة بالحب"! والتعريف ينطلق من ثنائية الإنسان جسداً مادياً وشيئاً آخر ليس بمادي، فأدخل هذا التعريف الرضا على قلبي، فقد وجدت "فتوى ماركسية" تبرر فعل الاقتران ببورجوازية. هذه الثنائية هي التي أصبحت فيما بعد جوهر رؤيتي لله والإنسان والطبيعة، أي إنها تشكل البعد المعرفي (الكلي والنهائي) في كل ما أكتب.

س: هذه تجربة مهمة، ولكن إلى أي مدى اثرت طبيعة علاقتك بالدكتورة هدى في رؤيتك؟

ج: • نعم، أعتقد أن علاقتي بالدكتورة هدى حجازي كان لها أعمق الأثر في رؤيتي للحياة، فقد تعرفت عليها فور وصولها إلى قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عام ١٩٥٨. كان عمرها حينذاك ١٧ عاماً وكنت أقترب من العشرين، ونشأت قصة حب قوية بيننا إلى درجة أنني كنت لا أطيق الابتعاد عنها لحظة (وربما يعود هذا إلى طبيعتي شديدة الرومانسية، التي عززتها دراستي للأدب الرومانسي). وهنا بدأت أفكر في هذه المسألة، إذ إنني منذ صباي لا أمارس أي تجربة أو أحاسيس، ولا أشاهد أي ظاهرة إلا بعد أن أتأمل فيها وأفسرها.

واكتشفت أنني أود البقاء معها طوال الوقت، وهذا أمر بطبيعة الحال مستحيل. وتدريجياً توصلت إلى أن الحب الرومانسي واللحظات الفردوسية التي يقضيها المحبان معاً في فترة الخطوبة وشهر العسل هي لحظات مؤقتة ليست كاللحظات. يجب على المرء أن يتذكرها ويعتز بها ويستمد منها البهجة وربما الحياة المتجددة، ولكن عليه أن يمارسها وهو يعلم تماماً أنها تقع خارج التاريخ والحدود والمسؤولية، وأنه سيعود إلى الأرض بعد التحليق، وإلى التدافع بعد الصفاء. فالحب الرومانسي قد يكون نوراً متوهجاً في البداية، ولكنه إن استمر يتحول إلى نار محرقة. وعلى الزوجين أن يدركا ذلك، وهما إن فعلا يمكن أن يتمتعا بلحظات الصفاء، وفي الوقت ذاته لا تشكل العودة إلى أرض الواقع بحلوه ومره صدمة، وإنما ستكون جزءاً حتمياً من الحياة الإنسانية. ولعله لهذا السبب لا يتحدث القرآن عن الحب وإنما عن السكينة والطمأنينة. وأنا أذهب إلى القول إن ما يميز الرؤية المعرفية الإسلامية عن كثير من الرؤى الأخرى هو وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، يتردد صداها في الكون، بما في ذلك الحياة الزوجية. هذا يعني أن الزوج والزوجة يتفاعلان ويتحابان على أن يظل كل واحد منهما كائناً مستقلاً له حيزه الخاص، على عكس الحب الرومانسي، الذي يعني امتزاج الحبيبين بحيث يصبحان كلاً عضوياً واحداً. ويسخر البعض من هذا التصور حين يقولون: "الحياة الزوجية هي أن يصبح الزوجان شخصاً واحداً، وهذا الشخص هو الزوج". الإسلام يرفض هذا الموقف العضوي الأحادي. وقد جاء رجل إلى سيدنا عمر يود أن يطلق زوجته لأنه لم يعد يحبها، فزجره سيدنا عمر قائلاً: "وماذا عن المعاشرة والتذمم"، أي إن سيدنا عمر يرى أن الحب ليس هو المعيار الوحيد، وليس هو الأساس الذي تنبني عليه الأسرة والحياة الزوجية.

س: في هذا الإطار كيف يمكن تحقيق السعادة الزوجية؟

ج: نعم، يجب على الزوجين أن يدركا أن السعادة الزوجية لا تظهر من تلقاء نفسها، وإنما يجب أن يكد الإنسان من أجل الوصول إليها، فهي كالعمل الفني ينحتها المرء وكأنها تمثال جميل، وهي كعمل فني لابد أن يكد الإنسان لإنجازه، أي يجب على الزوجين أن يفكرا في تحقيق السعادة من خلال علاقتهما، وليبحثا معاً عن السبل لإنجاز ذلك، بحيث لا يتحول الزواج إلى ما يشبه اللجنة

المجتمعة بشكل دائم، وإنما تظل علاقة حية وفعالة متجددة. وكما أسلفت تطوير ذكريات مشتركة ولحظات الصفاء هي من أهم الآليات لتحقيق السعادة الزوجية.

ذات مرة سألني أحد الأصدقاء: متى تتحقق السعادة الزوجية؟ فقلت مازحاً: تبدأ حينما يوقن كل من الزوجين أن الآخر مجنون. ولأترجم هذا بطريقة أكثر جدية، يجب أن يدرك الزوجان أن مزايا الآخر ليست منفصلة عن عيوبه، فالعيوب مرتبطة تمام الارتباط بالمزايا، والعكس صحيح. كنت دائماً أخبر الطالبات في كلية البنات: من السهل أن تحبي شخصاً طويلاً جميلاً ثرياً ذكياً طيباً لطيفاً، ولكن أين هو؟ وهل أنت طويلة وجميلة وثرية وذكية وطيبة ولطيفة؟ النضج الحقيقي أن يحب الإنسان الآخر بمجموعه، بكل مزاياه وعيوبه، لا أن يحاول أن يحكم عليه من خلال صورة نمطية مسبقة، مصنعة في استوديوهات التلفاز أو السينما. هذا لا يعني أن يتقبل المرء الآخر دون محاولة الإصلاح والتقويم. فلو كان الآخر استهلاكياً أو يتسم بعدم الإحساس بالمسؤولية، فيمكن من خلال الحوار والنصح أن نخفف من حدة العيوب إن لم يكن إلغاءها تماماً! وفي هذا المضمار، يمكن أن نميز بين العيوب الناجمة عن الظروف الاجتماعية أو التجارب السابقة وهذه يمكن التعامل معها. والعيوب الناجمة عن التركيبة النفسية، وهذه تقويمها أصعب بكثير وإن كان يمكن التخفيف من حدتها، كما يمكن توجيهها توجيهاً سليماً دون تغييرها.

س: تذكر في أحاديثك عبارات مثل الذكريات المشتركة ولحظة الصفاء، ماذا تعني بهذه العبارات؟

ج: أشرت إلى أن الزوجين يجب أن يتركا مسافة بينهما، بحيث يصبح لكل واحد منهما مساحته الخاصة به. ولكنهما في الوقت ذاته يجب أن يخلقا مساحة خاصة بهما وحدهما لا يشاركهما فيها أحد، بما في ذلك الأبناء والآباء وأعز الأصدقاء. ولذا أنصح أصدقائي من الشباب الذين على وشك الزواج ألا يحاولوا الإنجاب لمدة ثلاث سنوات أو أربع إلى أن تتوثق العلاقة بين الزوجين ويطورا الذكريات واللغة المشتركة. ويمكن خلق هذه المساحة من خلال ما سميته لحظة الصفاء، أي أن يقوم الزوجان بالانسلاخ عن التاريخ، وعن الزمان والمكان، ويتحدثا في أمور لا علاقة لها بالتفاصيل العديدة التي بدأت تزحمنا وتزاحمنا، ووظيفة لحظة

الصفاء هي أن تبعث الحياة في الحياة الزوجية ولا يستوعب المرء في تفاصيل حياته اليومية.

س: طرحت مفهوماً طريفاً سميته الزواج من الزوجة نفسها عدة مرات، هل يمكن أن توضحه لنا؟

ج: ابني أشار إلى أنني في واقع الأمر أتحدث عن تعدد الزيجات من الزوجة نفسها. الحياة تتغير والإنسان يتغير ونحن نتغير بمرور الزمن بتغير وظائفنا وأماكن إقامتنا وحالتنا الصحية والنفسية. ولابد أن يدرك الزوجان ذلك، وأن يدركا أن علاقتهما تحتاج إلى إعادة تفاوض من آن لآخر بخصوص العقد الصامت بينهما، وأنه لابد من إعادة صياغته بكل بنوده وأولوياته والذي يُشكل أساس أي علاقة زوجية. وفي حالتي؛ أول زواج كان هو زواجي بالدكتورة هدى عام ١٩٦٠. وبعد حصولي على الدكتوراه عام ١٩٦٩ وبدأت التدريس في كلية البنات تزوجتها للمرة الثانية على أسس جديدة، ثم حينما حصلت هي على الدكتوراه عام ١٩٧٩ وبدأت في التدريس تزوجنا للمرة الثالثة. وبعد أن انتهيت من الموسوعة عام ٢٠٠٠ شعرت أنه حان الوقت لزيجة رابعة، ولكن المفاوضات لا تزال جارية منذ ذلك الوقت، فهي تشعر، ربما عن حق، أن الحياة معي مرهقة إلى أقصى درجة، وأحاول في الوقت الحاضر أن أزيل مخاوفها. سألتها مرة بعد أن كنت قد ابتعدت عنها لمدة شهر، كيف الحياة بدوني فأجابت: الحياة بدونك مريرة، والحياة معك أيضاً مريرة! وفي إحدى المؤتمرات سئلت عن همومها، فقالت: عندي همان أساسيان؛ الأول مستقبل هذه الأمة وما يحدث لها، والثاني هو عبد الوهاب المسيري. والطريف أنني أتفق معها تماماً!

وإعادة التفاوض لا تعني أن يجلس الزوجان وكأنهما في محكمة أو في غرفة اجتماعات ليناقشا بنود العقد، وعلى كلٍّ هو عقد غير مكتوب ومفترض، وإنما تعني أن يتسم الزوجان بالوعي وعمق الإدراك فيلاحظا التغيرات التي طرأت ويبدأا في التكيف معها، ولا مانع من الحديث عن هذه التغيرات، إن كان الطرف الآخر لم يدرك ما حدث. فالمرأة العاملة في المنزل وخارجه، مختلفة عن المرأة العاملة داخله وحسب. والرجل العامل في التدريس، مختلف عن الرجل الذي يدرس للحصول على الدكتوراه.

س: ذكرت أن البعض يتصور أن الحب الرومانسي المتوهج لابد أن يستمر مشتعلاً بالقوة نفسها بعد الزواج، وأن هذا له علاقة بفشل كثير من الزيجات بين الشباب؟

ج: نعم، فكثير من الأفلام المصرية والأمريكية تروج لصورة وردية اختزالية لا علاقة لها بأي واقع إنساني حقيقي مركب. ويلاحظ أن أغانينا تحتفي أساساً بالحب الرومانسي حيث لا توجد مسافة بين المحبين، بل يتحدان في كيان عضوي واحد، فالأغاني تطرح حلماً مستحيلاً وتُصعِّد من حدة التوقعات، وتصور الحياة الزوجية كما لو كانت شهر عسل مستمراً، وقد لاحظت أن الأغاني تستخدم لغة شبه دينية لوصف العلاقة الرومانسية بين المحبين، وهي لغة تحل فيها الحبيبة محل الإله. كما أن تحويل نجوم السينما وأبطال الرياضة إلى مثل أعلى يشكل عبئاً نفسياً على كلٍّ من الذكور والإناث، فهؤلاء النجوم والأبطال تم تصنيعهم بشكل يفوق طاقة أي إنسان عادي، فالنجوم يتسمون بأنهم يرتدون أجمل الملابس وأحدثها، والإناث منهن يتسمن بجمال مصنوع غير عادي وجاذبية جنسية فائقة. أما أبطال الرياضة فيتمتعون بلياقة بدنية خرافية، والجميع يتمتع بمستوى معيشي يليق بآلهة الإغريق القدامى. ويقدم هؤلاء باعتبارهم المثل الأعلى الذي يجب أن يحتذى أو المعيار الذي يمكن للمرء أن يستخدمه للحكم على نفسه! يجب أن يرفض الزوجان هذه الصور والنماذج التي تُخلِّقها وسائل الإعلام، فالحياة أكثر تركيباً وعمقاً وجمالاً من هذه النماذج. وأعتقد أن الثقافة التي يروج لها الإعلام هي أحد أهم أسباب ارتفاع معدلات الطلاق في مجتمعنا.

س: هل هناك أسباب أخرى لتزايد معدلات الطلاق؟

ج: مع تصاعد النزعة الاستهلاكية تزايدت الضغوط الاقتصادية، التي تضغط بدورها على العلاقات الزوجية، خاصة أن السعار الاستهلاكي يتزايد على مر الأيام، ومن ثم تتزايد الضغوط. كما أن تكاليف الزواج، أصبحت باهظة مما يجعل كثيراً من الشباب يحجم عن الزواج، وإن تجرأ ودخل هذه التجربة، فهو يخرج من الطقوس الأولية (الشَّبْكة– الشقة – حفل الزفاف) مثخناً بالجراح.

ويلاحظ أن إيقاع الحياة الحديثة نفسه لا يسمح للمرء أن يتروى ويتأمل ويطور ذكريات مشتركة مع من يحب وشريكة عمره ويحل مشاكله الشخصية المركبة. وقد لاحظت أن الشباب في هذا الجيل يدخلون في حالة منافسة مع زوجاتهم، وهو أمر لم ألاحظه في جيلي، على الأقل بين أصدقائي من المثقفين! ولعل هذا يعود إلى الإحباط الذي يعاني منه كثير من المصريين، وخوفهم من المستقبل.

س: كيف يمكن معالجة هذا الموقف؟

ج: طبعاً الحل الحقيقي هو في تغيير المجتمع ذاته، بحيث يفتح باب الحراك الاجتماعي أمام الجميع، كما كان الحال في الستينيات، وهذا يفتح بوابة الأمل أمام المحبين، فيقل الإحباط، ومن ثم سينعكس هذا إيجابياً على العلاقة الزوجية.

ولكن هذا هو الحل على الأمد الطويل، وحتى نصل إلى هذه النقطة يمكن أن أُقدم عدة اقتراحات. لابد أن نؤكد على القاعدة الفقهية أن الطلاق هو أبغض حلال عند الله. وأعتقد أنه يجب ترجمة هذه القاعدة في الهيكل القانوني للدولة، بحيث يجعل الطلاق مسألة صعبة، لا يمكن اللجوء لها إلا أن تكون الحل النهائي، بحيث لا تترك المسألة لأهواء أي من الزوجين. وأنا دائماً أذهب إلى أن أي شخصين على وشك الزواج لابد أن يتوصلا إلى اتفاق بخصوص المبادئ والأوليات الأساسية، ولكنهما في الوقت ذاته عليهما أن يدركا أنه سيكون هناك خلافات دائماً بخصوص التفاصيل. وأن هناك دائماً مجالاً للحوار والتفاوض وللشد والجذب، أما الطلاق فيجب ألا يحدث إلا إذا كان الطرف الآخر شريراً أو غير سوي.

ويجب على الزوج أن يتذكر أن المرأة التي لا تعمل، هي لا تجلس في البيت، دون أن تفعل شيئاً، فهي تقوم بمهام كثيرة، ربما تفوق ما يقوم هو به خارج المنزل، خاصة إذا كان عندها أطفال. وعلى كلٍّ يجب أن يقوم المجتمع كلُّه بحملة لإعادة الاعتبار للمرأة بحسبانها أماً وزوجة، وأن ما تقوم به من أعمال هو "عمل"، بل هو أهم عمل؛ حيث إن الأسرة هي اللبنة الأساسية في بناء المجتمع.

س: هل تحتفل بعيد الحب أو سانت فلانتاين داي St valentine's day؟

ج: بالطبع لا ، فابتداء أعتقد أنه من السخيف أن يكون للحب يوم واحد في السنة، لم لا تكون كل أيام السنة فيها قدر من الحب أو التراحم حتى نقف ضد الحداثة الداروينية التي تشجع على التنافس والصراع والتقاتل، والتي جعلت من الاستهلاكية معبراً وحيداً ويتيماً للتقدم؟ ولتلاحظي أن الأعياد مثل عيد الحب وعيد الأم وأعياد الميلاد تحولت من مناسبات إنسانية إلى مناسبات استهلاكية تهلك الجميع. لقد تحولت إلى شكل من أشكال الجريمة المنظمة؛ فظاهرها الرحمة وباطنها العذاب. فهم يزعمون أن المناسبة هي للاحتفال بالأمومة، ولكن تنقض على الجماهير الإعلانات التلفازية التي تصعد السعار الاستهلاكي، وكل هذا يتم تحت شعار الاحتفال بالحب وبالأمومة. أنا لا أمانع في الاحتفال بهذه المناسبات، شريطة أن يكون احتفالاً إنسانياً بنَّاءً مركزه العواطف الإنسانية، وليس استهلاكياً تفكيكياً مركزه السلعة.

٤

الثقافة و الأدب و الفنون

س: اتجهت في البداية إلى الدراسة الأدبية ثم تحوّلت إلى مجال الدراسات الفكرية والسياسية، فهل كان هذا يأساً من الأدب وان قضية الأدب قضية خاسرة؟

ج: من قال إن قضية الأدب قضية خاسرة؟ التخصص الأدبي لا يزال هو أكثر التخصصات في العلوم الإنسانية اقتراباً من الظاهرة الإنسانية، كما أن الأدب لا يزال يؤثر في حياة الناس. ألا تزال الملايين تقرأ أعمال نجيب محفوظ ومحمود درويش؟ وعلى كلٍّ، أنا لم أهجر الأدب تماماً، إذ أسميه حبي الأول؛ فلي دراسات متفرقة في الأدب، فكتابي عن الحضارة الأمريكية يضم دراسات أدبية. كما أنني قمت بترجمة بعض الأعمال الأدبية الفلسطينية - القصص القصيرة والأشعار- إلى الإنجليزية، كما نقلت القصائد الرومانتيكية الإنجليزية الأساسية إلى العربية، وكتبت تعليقاً على كل نص. كما صدر لي كتابان بعنوان (دراسات في الشعر)، و(في الأدب والفكر) يضمان عدداً كبيراً من دراساتي الأدبية التي نشرتها بشكل متفرق عبر ثلاثين عاماً الماضية، مثل مقالي عن شعر الهايكو الياباني، ومقال عن روايات الخيال العلمي، ودراسات في بعض القصائد الشعرية. وترجمت بعض الدراسات النقدية التي كتبتها، بالإنجليزية كما كتبت بعض الدراسات الجديدة مثل دراستي عن الشعراء والموت. وصدر لي طبعة مصورة من قصيدة "الملاح القديم" للشاعر كوليردج، وهناك القصص التي أكتبها للأطفال، وهناك أيضاً ديوانا شعر، واحد للكبار والآخر للصغار، وكتابان عن ما بعد الحداثة. كما أنوي كتابة تاريخ للشعر الإنجليزي استناداً

إلى المحاضرات التي كنت ألقيها عبر ثلاثين عاماً، كنت أُدرّس فيها الأدب الإنجليزي.

س: ما أثر دراستك للأدب في رؤيتك؟

ج: • أذهب إلى أن الناقد الأدبي يواجه ثنائية أساسية وهي ثنائية الواقع الموضوعي في مقابل الواقع الأدبي (الذاتي)، أي الواقع كما يصوره الأديب. فأي نص أدبي له حدوده المستقلة عن الواقع، فهو ينتمي إلى عالم الأدب قدر انتمائه لعالم الواقع. فرؤية الأديب لا تخضع لقوانين الواقع وحسب، وإنما تخضع، وبالدرجة الأولى، لقوانين الأدب وتقاليده. بل إن الأديب يضطر أحياناً إلى أن يحوّر تفاصيل الواقع الخارجي التي ترد في عمله. ولذا حين ندرس أي نص أدبي لابد أن نفترض انفصاله عن الواقع، وننظر إليه باعتباره مجموعة من العلاقات المتداخلة داخل حدوده الأدبية. وهذا عمّق من إحساسي بالثنائية في العالم، التي أصبحت من المفاهيم التحليلية الأساسية في منهجي البحثي. كما أننا في الدراسة الأدبية نحاول البحث عن الموضوع الأساسي الكامن theme الذي يضفي على العمل الوحدة ويشكّل معناه الأساسي. وقد قادني هذا لاكتشاف النموذج آليةً أساسية لتحليل النصوص والظواهر.

س: ألا يعني اهتمامك بالاتساق الفني الداخلي سقوطاً في الشكلانية Formalism؟

ج: • لا أعتقد هذا، وعلى كلٍّ كنت على وشك أن أضيف أن مثل هذه النظرة على أهميتها وضرورتها ليست كافية. فالنص الأدبي، في نهاية الأمر تعبير عن واقع إنساني، ومع أنه تعبير غير مباشر، إلا أنه ليس نصاً مجرداً مغلقاً، معلقاً في الهواء، وإنما هو نص متعين، جذوره في الواقع، يوجد في عدة سياقات. فهو أولاً يوجد داخل سياق أدبي يتكون من كل أعمال الأديب ومن كل النصوص الأدبية السابقة واللاحقة التي كُتبت باللغة نفسها. وفهمنا لنص أدبي ما لا يمكن أن يكتمل دون معرفة وإدراك كاملين لهذا السياق، فمن خلاله يمكننا تحديد توقعاتنا بالنسبة إلى النص، ومعرفة بعض التقاليد الأدبية التي تتحكم فيه. كما أن النص الأدبي يوجد داخل سياق حضاري وتاريخي واجتماعي أيضاً، وهي كلها سياقات متداخلة تؤثر في العمل الأدبي وتترجم

نفسها إلى عناصر أدبية. ويمكننا أن ندرس نصاً أدبياً ما داخل هذه السياقات، أو ندرسه داخل أحدها وحسب، وفوق ما تمليه طبيعة الدراسة والهدف منها. كما أن حياة الأديب من ناحية انتمائه الطبقي والاجتماعي، والبيئة الجغرافية التي يعيش فيها، وتركيبته النفسية لابد أنها تؤثر، وأحياناً بشكل عميق، على مضمون العمل الأدبي وبنيته.

ولكن العمل الأدبي مع هذا ليس مجرد وثيقة فكرية أو اجتماعية ذات مضمون فكري أو اجتماعي عام ومجرد، وإنما هو بناء له حدوده المستقلة ومنطقه الخاص وقوانينه المحددة وشكله وبنيته ولغته. وهو بناء يوجد في السياق الفكري أو الاجتماعي يتأثر به، ويؤثر فيه في الوقت ذاته، ولكنه يتخطاه ويستقل عنه.

وحينما يعود الناقد إلى الدراسات الاجتماعية والتاريخية للفترة التي يعالجها النص، وإلى المعلومات الخاصة بحياة المؤلف، فإنه يمكنه أن يفسر بعض التفاصيل التي قد يكون من العسير تفسيرها إذا ما بقي الناقد داخل العمل وحسب. كل هذا يعني أننا نرى أن ثنائية الواقع الأدبي في مقابل الواقع الموضوعي، ثنائية فضفاضة تفاعلية؛ إذ يمكننا أن نعمق من رؤيتنا للواقع الموضوعي من خلال دراستنا للواقع كما صوره الأديب، كما أنه يمكننا أن نعمق من رؤيتنا للعمل الأدبي من خلال دراسة سياقه الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي.

س: أنت تكلمت على المضمون والشكل، كما لو أن الواحد منهما يمكن أن يوجد مستقلاً عن الآخر. هل يمكن للشكل الأدبي ألا يكون هو نفسه جزءاً من المعنى أو جزءاً من المضمون؟

ج: عندي تصور مطول في هذا الموضوع، وأعتقد أن استخدام الصورة المجازية العضوية لوصف عمليتَي الإدراك والتفسير غير مفيد البتة من الناحية التحليلية. عادة ما يقال إن الوحدة الفنية وحدة عضوية ولا يمكن فصل الشكل عن المضمون. وهذا بالضبط ما يفعله معظم النقاد (على الأقل حتى أواخر الستينيات) حين يقومون بالعملية النقدية ذاتها. في حين أننا نستجيب للعمل الأدبي أو العمل الفني، بما في ذلك الموسيقا، على أنه شكل منفصل عن المضمون، وحتى حينما نمارس الشكل باعتباره مضموناً، والمضمون باعتباره شكلاً، فإننا في المرحلة التحليلية نفصل الواحد عن الآخر.

لا تنسي أننا حين نقرأ العمل الفني أو نسمعه أو نشاهده، فنحن لا نفعل ذلك في لحظة واحدة، وإنما في لحظات متتالية، إذ إنه يتحرك في الزمان، فكل ما هوإنساني يوجد داخل الزمان. ومع هذا بعد أن نقرأ العمل الفني أو نشاهده نحاول أن نتخيله في مجموعة، ونراه كلحظة واحدة خارج الزمان، بدلاً من لحظات متعاقبة داخل الزمان. ثمة توتر بين التزامن والتعاقب، لهذا أرى أن من المفيد للغاية استعادة مقولتي الشكل والمضمون بوصفهما مقولتين تحليليتين، إن لم يكن أيضاً، مقولاتٍ أنطولوجية وجودية. وهما مقولتان متصلتان منفصلتان، تربطهما وحدة فضفاضة تفاعلية، فالشكل لا يمكن أن يوجد إلا داخل مضمون، والمضمون لا يتبدى إلا داخل شكل. وكما أشير دائماً أفضل دائماً التعامل مع النقطة التي يتقاطعان فيها.

س: هل يمكن تجاوز ثنائية النص والواقع وثنائية الشكل والمضمون؟

ج: لا يمكن تجاوز ثنائية الواقع الإنساني في مقابل الواقع الأدبي إلا من خلال ما يسمى في الخطاب النقدي "شرح النص" أو "القراءة النقدية المتمعنة" التي يشار لها بالفرنسية explication de texte وبالإنجليزية explication، كما يشار لها بعبارة close reading الإنجليزية، ولكني أفضل استخدام العبارة العربية "استنطاق النص" للإشارة إلى المنهج نفسه. والعبارة مأخوذة من كلمة "نطق" التي تعني حرفياً "وضح مخارج الحروف"، كما تعني "تحدث وتكلم"، وكلمتي "منطق" و"نطاق" مستمدتان من الفعل نفسه. ويلاحظ وجود بعدين متناقضين: واحد موضوعي (حدود - منطق)، والآخر ذاتي (نطق - تحدث). وكلمة "استنطق" التي تعني حرفياً: "يجعله يلفظ وينطق بوضوح" تحوي البعدين الموضوعي والذاتي. فنحن إذا قلنا: "استنطق الناقد النص"، فإننا نقول في واقع الأمر: "إن الناقد قد جعل النص يبوح بمعناه وشكله". فالنص من دون الناقد لا يمكنه أن يقول (أو ينطق) بشيء. ولكن العكس أيضاً صحيح، فالناقد لا يمكنه أن ينطق أو يقول أي شيء بدون النص. إن الناقد الأدبي لا يمكنه أن يقول ما يود أن يقول دون عودة للنص، والنص لا يمكنه أن يبوح بمعناه من دون الناقد الأدبي. فكلمة "استنطق" تحل إشكالية الذات والموضوع والنص والواقع، فهي تقع في المنطقة التي تلتقي فيها الذات (الناقد) بالموضوع (النص)، (كل هذا يقف على

طرف النقيض من المقولات الما بعد حداثية التي تتحدث عن موت المؤلف وموت النص، بحيث لا يبقى سوى الناقد وكأنه الذات المطلقة، أو سوبرمان نيتشه الذي يفرض رؤيته على النص).

وعملية استنطاق النص ومحاولة تجاوز ثنائية الواقع الفني والواقع الموضوعي عادة ما تأخذ شكل محاولة الوصول إلى النمط المتكرر أو الموضوع الأساسي المتواتر الكامن الذي يضفي الوحدة على العمل، ويربط عناصره بعضها بالبعض، دون أن يكون موجوداً بشكل مباشر والذي يسمى بالإنجليزية ثيم theme، وهو مفهوم وثيق الصلة بمصطلح "نموذج" (النموذج الإدراكي والنموذج التحليلي) والذي أرى أنه يحل كثيراً من المشكلات التي تواجه الناقد الأدبي ودارس الظواهر الإنسانية والاجتماعية الذي يود اكتشاف المضمون الاجتماعي أو الفكري أو الإنساني للنص، دون أن يتجاهل خصوصيته.

ويمكن تصور العلاقة بين النموذج الإدراكي الذي تم تجريده من النص موضع الدراسة على أنها علاقة حلزونية، إذ إن الباحث يولد هذا النموذج الإدراكي، لا من بنات أفكاره، وإنما عن طريق تعايشه وتفحصه للنص. وحينما يجرد الناقد النموذج الإدراكي يجب ألا يكون النموذج على مستوى عال من التجريد بحيث يفقد الصلة مع خصوصية النص وتعينه أو مع سياقه الإنساني والفكري.

حينئذ يمكن للناقد أن يقف على أرض صلبة نوعاً ما، ويتحرك داخل إطار بلغ قدراً معقولاً من التجريد والتحدد، فيحول النموذج الإدراكي الذي قام بتجريده إلى نموذج تحليلي، يقوم بتكثيفه وصقله وتنسيقه من خلال عمليات عقلية. ثم يعود إلى النص الذي قد يتحدى النموذج ويبين ضعف مقدرته التفسيرية، فيضطر الناقد إلى تعديله ويزيد من صقله وتكثيفه. فالعملية النقدية هي حركة من النص إلى النموذج ومن النموذج إلى النص. وفي أثناء هذه العملية يزداد النموذج التحليلي كثافة ومقدرة على التفسير. ثم يحاول الناقد تفسير مضمون النص وشكله وبنيته ونبرته وكل عناصره، فإن استطاع النموذج تفسير عدد كبير من التفاصيل والعناصر والعلاقات وشكل النص وبنيته فإنه أثبت أن مقدرته التفسيرية عالية، وإن عجز فلا بد من تغييره أو تعديله.

س: وكيف طبّقت هذه الرؤية؟

ج: رسالتي للدكتوراه، وهي أول عمل نقدي متكامل أنجزته، هي خير تطبيق لهذه الرؤية الفكرية الأدبية النقدية. عنوان الرسالة هو "الأعمال النقدية للشاعر الإنجليزي وليام وردزورث والشاعر الأمريكي وولت ويتمان"، أما العنوان الفرعي فهو "دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ". ولنلاحظ أن ثمة تقاطعاً هنا بين النظرية النقدية والرؤية التاريخية. وقد ذهبت في هذه الرسالة إلى أن الشاعر الإنجليزي وردزورث نشأ في مجتمع مستقر له تاريخ، أما الشاعر الأمريكي ويتمان فقد نشأ في مجتمع استيطاني إحلالي قام بإبادة الهنود الحمر، وبالطبع استدعى ذلك في ذهني الصراع العربي- الصهيوني. ولذا قلت ضاحكاً لأعضاء لجنة المناقشة إن رسالتي هي في واقع الأمر عن هذا الصراع. وبالفعل كانت كثير من المقولات التحليلية التي طورتها في رسالتي هي نواة النماذج التحليلية التي استخدمتها فيما بعد في دراستي للظاهرة الصهيونية. وبدأت أحلل أعمال الشاعرين النقدية من هذا المنظور، فبينت أن وجدان وولت ويتمان وجدان استعماري استيطاني معاد للتاريخ على عكس وجدان وليام وردزورث، وطبقت هذا على رؤية كل منهما للإله والإنسان (والموت والجنس) والطبيعة والشكل والأنواع الأدبية. وحللت بنية قصائدهما وما يرد فيها من صور مجازية، وانتهيت إلى أن وولت ويتمان ليس شاعر الديمقراطية الأمريكية، كما تدعي الدراسات الأمريكية، إنما هو شاعر الفاشية والشمولية الأمريكية، وأنه ينادي بنهاية التاريخ وخضوع الإنسان والحضارة لقوانين العلم الطبيعي.

وقد بيّنت في رسالتي أن اقتصاديات السوق الحر تصعد من التوجه نحو اللذة والتمركز حول الذات مما يؤدي في نهاية الأمر إلى الشذوذ الجنسي (وكان ويتمان شاذاً جنسياً). وقد بينت أن شذوذه الجنسي ليس انحرافاً نفسياً وإنما جزء من منظومة حضارية فكرية، هي منظومة الفردية والتوجه نحو اللذة وإلغاء التاريخ، لأنه إذا كان التوجه السائد هو نحو اللذة وإلغاء التاريخ، فإن الزواج من أنثى يسبب مشاكل، فهناك أسرة وأطفال، وهذه أمور لها أبعاد تاريخية واجتماعية. أما أن يتزوج المرء من مثل جنسه فتعني الحصول على لذة خالصة دون أي تبعات اجتماعية أو تاريخية. واستحضرت بيت أبي نواس، حين قال لغلامه:

فديتك، إننا اخترناك عمداً ... فإنك لا تحيضُ ولا تبيضُ

وقد شعرت أن المجتمع الأمريكي لا يتجه نحو التسامح مع الشذاذ، وإنما يحاول أن يطبّع الشذوذ الجنسي، تماماً مثلما تم تطبيع الجنس. وتنبأت في رسالتي للدكتوراه بهذا الاتجاه الذي ساد في المجتمع الأمريكي، وتنبأت كذلك أن المرحلة القادمة هي مرحلة انتشار "العادة السرية"، أن يكتفي الإنسان بنفسه تماماً، ويدخل في علاقة معها، فلا يعكر صفوه أحد. ولعل انتشار الحاسب والهوس الكامل به هو تعبير عن هذه النزعة. كما أن انتشار الألعاب الجنسية التي تباع في محلات متخصصة في هذا النوع من السلع تجعل الفرد لا يحتاج للدخول في علاقة مع إنسان آخر. ولعل "حب الحيوانات" أو "الهوس" بها هو تعبير عن الظاهرة نفسها. فحب الحيوانات هو عبارة عن دخول الإنسان في علاقة مع كائن حي ولكنه ليس له أي مطالب، ومن ثم يمكن للإنسان أن يعظم لذته دون متاعب. وقد تضخمت المسألة وأخذت شكل ظاهرة كاسحة، حتى أصبح ينفق على الحيوانات الآن بلايين الدولارات. ومؤخراً أنتجت إحدى الشركات اليابانية حيوانات أليفة آلية، وهذا في تصوري هو نهاية التاريخ الإنساني. وبينت في رسالتي (وفي كتاباتي الأخرى) أن تزايد الاهتمام بالجسد والجنس هو تعبير عن محاولة لمحو نشط للذاكرة، وربطت بين الجنس ونهاية التاريخ. ورسالتي للدكتوراه، مع أنها رسالة في النظرية النقدية، ومع أنها تتعامل مع الأعمال الشعرية لشاعرين من أهم شعراء القرن التاسع عشر في العالم الغربي، إلا أنني وضعتهما في سياقهما الحضاري والاجتماعي والفكري والأدبي، ثم أصدرت تعميمات على رؤيتهما وأعمالهما وعلى مجتمعيهما.

س: حيث إننا لا نزال في عالم النظرية النقدية، ما أهم ما استوقفك في قراءتك لأعمال ويتمان؟

ج: قمت بتحليل بنية قصائد ويتمان ووجدت أن القصائد التي يمجد فيها الشذوذ الجنسي عادة ما تنتهي بلحظة قذف، وإنكار كامل للتاريخ والحدود، هذا على عكس القصائد النادرة التي يحتفي فيها بلحظة تاريخية (مثل مرثيته لأبراهام لنكولن)، إذ نجد فيها احتفاء بالتاريخ والآثار والفن والذاكرة.

كما تضم الرسالة فصلاً بعنوان "الشعر البراجماتي" وهي عبارة متناقضة، ولكني بينت أن البراجماتية فلسفة عملية معادية للتاريخ، ومن ثم هي معادية للبنيات المركبة،

ووجدت أن أجمل قصائد ويتمان هي القصائد القصيرة التي تركز على منظر واحد ليس له أي أبعاد زمنية أو معرفية أو أخلاقية. يصف الشاعر هذا المنظر دون تعميم ودون إصدار أي أحكام، بحيث يصبح المنظر هو البداية والنهاية، ويصبح السطح المرئي للصورة هو المعنى الوحيد. كل القضايا متداخلة، ولا فرق بين التاريخ والفلسفة والأبعاد الجمالية والاجتماعية.

س: كيف كان تلقي أساتذتك لهذه الرسالة التي قمت فيها بتحدي كثير من مقولاتهم الإدراكية؟

ج: بعد الانتهاء من رسالتي أعجب بها أستاذي المشرف وبدأ في تشكيل لجنة، واختار أستاذاً مشهوراً فنصحته ألا يفعل لأن هذا الأستاذ مختلف عني تماماً، ولأنه لا توجد رقعة مشتركة (علمية وأخلاقية) بيني وبينه. فضحك أستاذي وقال: "أنت سلطان شرقي مستبد، ولا تفهم الليبرالية الأمريكية"، أي إن أستاذي المشرف كان يرى أن هذا الأستاذ على اختلافه معي، فإن ليبراليته ستجعله يقبل الرأي الآخر، ثم قام بإرسال الرسالة للأستاذ المذكور. الذي أعادها بعد عشر دقائق قائلاً إنه لا يمكنه أن يقرأ رسالة للدكتوراه فيها خطأ في علامات الترقيم في الصفحة الثانية، وهذا طبعاً شكل من أشكال التمحك. فأخذت الرسالة وأعدت كتابتها في ستة شهور، ودققت علامات الترقيم، وفي الوقت ذاته عمقت أطروحتها ولم أغيرها، ووثقتها من أعمال ويتمان توثيقاً مبالغاً فيه في بعض الأحيان، بحيث أصبح من المستحيل أن يرفضها، فاضطر لقبولها وأرسل لي خطابا قال فيه: إن هذه الرسالة شائقة ومهمة لدرجة تبعث على الجنون This is a maddeningly interesting and important dissertation. وقال لي ممتحن آخر إن هذه أهم رسالة في حياته الأكاديمية. ولكن حين جاء الأساتذة الممتحنون ليناقشوا الرسالة كانت مناقشة حادة للغاية وغير ودية البتة، ولكنهم وافقوا عليها في نهاية الأمر، ووقَّعُوا بالموافقة. وهذا ولا شك يحسب لهم. ففي مصر المحروسة لو أن أحد الأساتذة لم يوافق على آرائك فإنه سيهدم المعبد على رأسك أنت وحدك. ومع هذا، بعد أن وقَّعَ الأساتذة الممتحنون بالموافقة أداروا ظهورهم لي دون تهنئة أو أي شيء من هذا القبيل كما هي العادة في مثل هذه المناسبات، لدرجة أن أستاذي -وكان رجلاً خيّراً واسع الأفق- صُدِم من هذا السلوك، لأنهم قالوا له في

أثناء المداولة قبل إعلان النتيجة "إن حياتهم لن تكون هي نفسها بعد رسالة المسيري". إن ما استفزهم لم يكن مجرد دراسة أدبية، وإنما المنظومة الفكرية الكامنة وراء الدراسة النقدية.

الأفكار -كما ترين- مترابطة، ولذا لم يكن من الغريب أن أستخدم النموذج الذي طورته في رسالتي للدكتوراه في أول كتبي عن الصهيونية عام ١٩٧٢ وكان عنوانه (نهاية التاريخ). لقد ربطت أطروحة نهاية التاريخ بالصهيونية وصراع الحضارات. وحاولت تفسير كل هذا في إطار الحلولية. اهتماماتي وأفكاري ليست وحدات منفصلة بل تشمل منظومة واحدة، فأنا لا أفرق بين اهتماماتي التاريخية والفلسفية والأدبية.

س: ربما لو عرّفت لنا وظيفة النموذج الإدراكي التحليلي في النقد الأدبي لوضحت لنا بشكل أكثر تبلوراً علاقة النص الأدبي بالواقع الفكري والاجتماعي والتاريخي؟

ج: النموذج التحليلي يوضح البعد المعرفي (الكلي والنهائي) في النص، وهذا البعد يتسم بأنه على مستوى معقول من التجريد يسمح بأن يربط الباحث من خلاله بين حقل من المعرفة (الأدب) وحقل آخر (تاريخ الأفكار - العقائد الدينية). هذا على عكس التناول السياسي والاقتصادي للقضايا، والذي يتسم بالمباشرة.

فالنموذج أداة تحليلية -كما أسلفنا- تصل إلى مستوى معقول من التجريد بحيث يمكن تفسير عدد كبير من العناصر وشبكة العلاقات التي تربط هذه المتغيرات معاً. فلذا يمكن الانتقال من "الخلفية التاريخية" إلى العمل الفني نفسه أو من التحليل الجمالي إلى التحليل الاجتماعي (أو من البناء الاجتماعي الاقتصادي "المفتوح" إلى العمل الأدبي الأقل انفتاحاً). إن دراسة النموذج الكامن في رؤية عصر ما للإنسان تجعل هذا الانتقال من الخلفية التاريخية إلى العمل الفني مسألة يسيرة، فالنموذج الكامن يبيّن الوحدة التي تربط بين الفنان وعمله من ناحية، وبينه وبين الخلفية التاريخية من ناحية أخرى. إذ يمكننا افتراض تماثل النماذج الكامنة في النص الأدبي وفي السياق الاجتماعي، فهي تضرب بجذورها في التشكيل الحضاري والاجتماعي نفسه وفي الحقبة التاريخية نفسها. لن يكون هذا التماثل، بطبيعة الحال، كاملاً (بسبب الاستقلال النسبي للنص عن الواقع الاجتماعي)، ولكن سيكون هناك من

التماثل ما يكفي لإصدار تعميمات تنير لنا البنية الاجتماعية استناداً إلى البنية الأدبية وبالعكس.

ولكي نضع هذا الكلام في صياغة مختلفة وربما أكثر ألفة، فإننا نقول إن دراسة النموذج الكامن في نظرة عصر من العصور إلى الإنسان، هي -في الحقيقة- محاولة لدراسة روح العصر Zeitgeist، ليس بوصفها الروح العامة لذلك العصر فقط، ولكن أيضاً بوصفها شبكة من العلاقات الملموسة التي تشكِّل الإطار العام لهذا العصر وكل آثاره الإنسانية، سياسية كانت أم فلسفية أم أدبية. فبذلك ربما نستطيع أن نؤلف بين الفهم الحدسي للكل وبين الدراسة التجريبية للتفاصيل. إن ذلك كفيل بأن يضع حلًا للمشكلة التي تواجه العلوم الإنسانية، أي الإفراط في تصديق الحدس الذاتي المنفصل عن أي واقع، أو العكس، أي الإفراط في الاهتمام بالتفاصيل والجزئيات المنعزلة عن أي مفهوم للكل (وهي تبد متطرف لإشكالية الذاتية والموضوعية). إن ذاتية الحدس ليست كافية، كما أن الموضوعية التجريبية ليست دقيقة، إذ لا بد أن يكون هناك تفاعل بين الذات والموضوع وبين الكل والجزء، وبين الحدس المباشر والتحليل العقلي الصارم.

ويلاحظ أنه بعد أن يجرد الناقد النموذج الكامن في النص ويتفهم قوانينه الخاصة يكون بذلك قد توصل أيضاً إلى رؤية الكاتب ذاته التي تشف عن خلفيته الفكرية، وربما عن تركيبته النفسية، وعن الواقع الذي يحاول النص محاكاته. ولكنه حينما يصل إلى هذا الواقع لا يصل إلى واقع إحصائي مجرد، وإنما يصل إلى واقع اجتماعي عبَّر عن نفسه من خلال لحظة أدبية خاصة، وهي العمل الأدبي نفسه.

س: قد يبدو هذا واضحاً في دراستك المقارنة بين روايتي (زينب) لمحمد حسين هيكل و(الأرض) لعبد الرحمن الشرقاوي؟

ج: نعم؛ في دراستي المقارنة لهاتين الروايتين (المتضمنة في كتاب في الأدب والفكر) جردت النموذج الكامن كما يتبدى في موقف كلٍّ من الكاتبين من الطبيعة، ثم انطلقت من هذا النموذج لدراسة أفكارهما السياسية والاقتصادية ونشأتهما الاجتماعية وعلاقة هذه الأفكار بالتاريخ المصري. فالعملية التحليلية هنا تتجه من العمل إلى السيرة، ومن البنية الفنية إلى الواقع الاجتماعي.

إن النموذج باعتباره أداة تحليلية، يساعدنا على تخطي الرؤية الاجتماعية الواعية المحدودة لكاتب ما، وعلى تخطي "نيته" المعلنة وهدفه الواعي من كتابة النص الأدبي. فالنموذج قد يوجد على مستوى الوعي، ولكنه قد يوجد أيضاً على مستوى اللاوعي، ومن ثم تصبح مسألة "نية" الأديب المعلنة وهدفه الواعي مسألة هامشية بالنسبة إلى عملية التحليل والتفسير. فالنص الأدبي، باحتوائه على عناصر عديدة مركبة، قد يقدم مضموناً اجتماعياً وإنسانياً كامناً أكثر نضجاً وأكثر تركيباً من الرؤية الاجتماعية الواضحة التي يعتنقها الكاتب في حياته العامة. وكثيراً ما يكتب مؤلف ما رواية أو قصيدة «تقدمية» ثورية، وحينما يقوم الناقد بتحليلها يكتشف أنها تنطوي على عناصر «رجعية» ينكرها الكاتب أو ينكر دلالتها، ولكن النموذج الكامن يتخطى نية المؤلف ومقصده، إذ إن لها وجوداً مستقلاً عن إرادته. كما يساعدنا النموذج عن تكشف لاوعي صاحب النص، (أو كما يسمونه الآن "المسكوت عنه").

س: هل اهتمامك بالسياسة والفكر جعلنا نكسب مفكراً ونخسر ناقداً أدبياً؟!

ج: حتى عام ١٩٧٠ كنت أعد نفسي أن أكون ناقداً أدبياً، وبذلت أقصى جهد لتحقيق ذلك، وحينما عدت من الولايات المتحدة الأمريكية، بدأت في نشر بعض المقالات النقدية في مجلة المجلة التي كان يشرف عليها الكاتب الراحل يحيى حقي، الذي شجعني إلى أقصى حد وحفزني على مواصلة الاجتهاد النقدي، وآثرني بتشجيعه، وهو ما دونته في (رحلتي الفكرية)، عرفاناً بجميله. وكان أول مقال لي بعنوان "حضارة الكامب"، أشرت فيه إلى الظواهر الجديدة في الحضارة الغربية، والتي لم نرصدها في العالم العربي من قبل، مثل العداء للعقل وللاستنارة وللإنسان، وهي الأفكار التي تحولت بعد ذلك في الفكر الغربي إلى ما بعد الحداثة. وكلمة "الكامب" نفسها مأخوذة من عالم الشواذ جنسياً، وهي الظاهرة التي انتشرت في السبعينيات في أمريكة. و"ثقافة الكامب" هي ثقافة معادية للجمال وضد محاولة التفسير والتحليل العقلاني للظواهر والنصوص. وكان من حسن حظي أنني حين كنت أدرس في جامعة رتجرز في الولايات المتحدة للحصول على الدكتوراه، كان البروفسور وليام فيليبس يدعوني لحفلات مجلة البارتيزان ريفيو مع كبار المفكرين

والفنانين والأدباء، ووجدتها فرصة تاريخية ونادرة بالنسبة إلي. فبدأت في رصد هذه الظواهر الجديدة التي لم نعرفها من قبل عن الحضارة الغربية، وكان من ضمن من تعرفت عليهم سوزان سونتاج التي صدر لها في منتصف الستينيات كتاب بعنوان (ضد التفسير)، كان ضد كل ما تعودنا عليه وفهمناه عن الحضارة الغربية. واكتشفت في هذا الكتاب أن الحضارة الغربية في ذلك الوقت كانت تعلي من شأن اللاوعي على حساب الوعي، ومن اللاشكل على حساب الشكل، ومن اللاعقل على حساب العقل، في حين كان الغرب بالنسبة إلينا في مصر في الستينيات هو العقل والتنوير. فشعرت أن الحضارة الغربية تتجه اتجاهاً غير الذي نعرفه، وأنها بدأت بمشروع إنساني عظيم وانتهت بمشروع معاد للإنسان، بدأت بمركزية الإنسان وانتهت بالعداء للإنسان وتدميره. لقد كنت داخل المطبخ الذي ولدت فيه "ما بعد الحداثة" التي يؤرخ لها البعض بظهور كتاب سوزان سونتاج الذي أشرت إليه. وشعرت بعد عودتي من الدراسة بأمريكا، بضرورة أن أكتب لأحذر الناس من تحول جوهري حدث للحضارة الغربية. ولكنني لم أستمر طويلاً في هذه الكتابات النقدية، إذ بدأت الصهيونية تلاحقني، وظللت أقاومها، وكنت عندما أنتهي من أحد كتبي أهدي الجزء الخاص من مكتبتي عن الصهيونية واليهود إلى إحدى المكتبات العامة حتى أضع نهاية لهذه المرحلة من حياتي لأبدأ مرحلة جديدة، أتفرغ فيها لإنتاج عمل نظري شامل وأهرب مما سميته جيتو الدراسات الصهيونية. ولكنني بدأت (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) عام ١٩٧٦ وظللت أقاوم إلى أن اكتشفت عام ١٩٨٤ استحالة ذلك، وكأن الله سبحانه وتعالى هو الذي يدفعني دفعاً أن أنتهي من هذا العمل، خاصة أنه كلما كنت أقع في ضائقة مالية كنت أخرج منها بما يشبه المعجزة. فوقفت كل وقتي لتلك الموسوعة إلى أن انتهيت منها عام ٢٠٠٠. وبدأت أنشر كتباً ذات طابع نظري عام. كما أنني بدأت أنشر كتاباتي الأدبية، فكأنني عدت إلى حبي القديم.

س: كيف أثرت رؤيتك في النقد الأدبي على أسلوبك في تدريس الأدب؟

ج: • أذهب إلى أن المعرفة الإنسانية معرفة مقارنة، فنحن لا نعرف الشيء في حد ذاته، بل نعرفه في علاقته بشيء يشبهه وآخر يختلف عنه. وقد بدأت بتدريس الشعر الإنجليزي الرومانتيكي والنظرية النقدية بأن أدرس نصوص الشاعر فلان ثم

شاعر آخر وثالث حسب التسلسل التاريخي، وكنت أفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى النظرية النقدية. وبعد عدة سنوات اكتشفت أن هذه طريقة مملة إلى حد ما، ولا تنمي الحاسة النقدية عند الطلبة. ولذا قررت أن أُدرّس النصوص والنظريات حسب الموضوعات الأساسية الكامنة. فكنت حين أُدرِّس الشعر الرومانتيكي الإنجليزي أبدأ بدراسة مجموعة من القصائد تدور حول إشكالية المدينة، وأقارنها بعضها ببعض، لنرى موقف كل شاعر من هذه الإشكالية، وأحياناً كنت أضم قصيدة لأحمد عبد المعطي حجازي أو صلاح عبد الصبور أو بدر شاكر السيّاب أو للشاعر التركي ناظم حكمت، ليعرف الطلبة أن هذه الإشكالية ليست بعيدة عن واقعهم الإنساني، وإنما هي إشكالية يواجهها الإنسان في العصر الحديث، وبذلك تتحول الدراسة الأدبية، خاصة دراسة الآداب الأجنبية، من شيء بعيد أكاديمي لا علاقة له بأي واقع، إلى دراسة لأعمال أدبية تتناول مشكلات حياتية.

س: قرأت لك تصريحاً مرة عن علاقة الوجدان الثوري بالأدب؟

ج: نعم، لاحظت أن كثيراً من الثوار في بداياتهم كانوا يكتبون الشعر، ماركس كتب الشعر، وكذا ماوتسي تونج، وجمال عبد الناصر. من الملاحظ أن الشخصيات الثائرة لها علاقة ما بالأدب، فمعظم العلوم الإنسانية، باستثناء الأدب، انفصلت عن الخيال بل وعن الإنسان الكائن المركب، لأن الأدب لا يتعامل إلا مع الفاعل الإنساني وبشكل مباشر وفي تعينه في الزمان والمكان، ولا يحوله إلى أرقام إحصائية ورسوم بيانية ونسب مئوية ومقولات مجردة. ومن ثم أصبحت الظاهرة الإنسانية الإشكالية الأساسية بالنسبة إلى الأديب. إن من يتعامل مع الأدب عليه أن يتعامل مع الظاهرة الإنسانية في كل تركيبيتها وعمقها، فيدرك أن الإنسان كائن قادر على تجاوز السطح المادي، وقادر على التمرد على الظلم. وفي حالتي عَمَّق هذا من إيماني بالله، فالإنسان القادر على تجاوز السطح المادي هو الإنسان الإنسان، شيء رائع فريد وخاص، وحينما يتحدث المرء عن الفريد والخاص فهو في واقع الأمر لا يتحدث عن التطور وإنما عن الخلق. فالتطور ينتج آلات جيدة ونسخاً متكررة، أما الخلق فينتج إنساناً مركباً وفريداً. وفي الواقع عندما درست تطور رؤيتي للصهيونية وجدت أن معظم المفكرين العرب الذين كتبوا عن الصهيونية وتأثرت بهم أساتذة

أدب: أسعد رزّوق (أستاذ الأدب الألماني)، بديعة أمين (أستاذة الأدب الإنجليزي)، حبيب قهوجي (شاعر)، وهؤلاء الثلاثة أكثر الناس تأثيراً فيّ، كلهم لهم علاقة ما بالشعر. كما أن جمال حمدان كان فناناً، صاحب أسلوب أدبي جميل، استخدم كثيراً من مناهج الدراسة الأدبية في دراساته.

س: الجميع يتحدث عن الحداثة في الفكر والأدب وأنت تتحدث عن "ما بعد الحداثة"، وهو عنوان كتاب لك، فهل لك أن تفسر لنا ذلك؟

ج: يجب أن ندرك تماماً أن الحداثة (في الإطار المادي) أي الحداثة المنفصلة عن القيمة أو الحداثة الداروينية كما أسميها الآن، هي منظومة حضارية متكاملة، تستند إلى رؤية محددة للإنسان، وهذه الرؤية ليست رؤية الإيديولوجية وحسب، إنما هي رؤية معرفية فلسفية متكاملة. وأحب أن أميز بين الحداثة في الشكل والحداثة من ناحية المضمون الفلسفي. فحداثة محمود درويش حداثة في الشكل، لكن المضمون يظل إنسانياً ثورياً، عندما يقول محمود درويش "لا فرق بين الحلم والوطن المرابط خلفه/ والحلم أكثر واقعية"، هنا يوجد إيمان بمقدرة الإنسان على التجاوز، بمقدرة الإنسان أن يكون له ذات مستقلة، ويحلم ويتجاوب. أنا أرى أن جوهر الحداثة الفلسفي مع عكس ذلك، هو إنكار الذات والموضوع، فالحداثة ليست تبني العلم والتقنية والعقل آليات للتعامل مع العالم، وإنما هو تبني العلم والتقنية المنفصلين عن القيمة. وحينما يصبح العالم منفصلاً عن القيمة، فهو يصبح منفصلاً عن الإنسان وبذا تضمر الذات وتختفي. ولكن الفلسفة والعلم الحديث بهجومهما على أي يقين معرفي وبإشاعة ما أسميه النسبية المطلقة أو الشاملة قضت أيضاً على الموضوع، أي إننا نصل إلى مرحلة ليس فيها ذات أو موضوع، أو ذات منفصلة عن الموضوع، أو موضوع لا يمكن للذات أن تصل إليه، وهذا ما يعبر عنه بعبارة "انفصال الدال عن المدلول". فهناك كلام وكلمات من ناحية، وواقع من ناحية أخرى ولا علاقة للواحد بالآخر، وكل هذا يؤدي إلى العبثية والعدمية وما بعد الحداثة. وأنا أرى أن هذا أمر حتمي في الإطار المادي، لأن الرؤية المادية تقول إن الإنسان يجب أن يرد إلى المادة، والمادة حركة بلا غاية، بلا شخصية، بلا هدف، هذا هو جوهر الحداثة المنفصلة عن القيمة، الخلاص في العدم. أما محمود درويش

فيرفض هذا تماماً، فكل شعره يحتفي بالإنسان، أو بالإنسان الفلسطيني ممثلاً لكل إنسان مظلوم، ويرفض الاستسلام. إن درويش يحتفي بعالم فيه معقولية؛ لأنه من دون معقولية لا يمكن أن تكون ثورة. حديث معظم الحداثيين عن التمرد والثورة حديث ليس له أي أساس فلسفي، لأنه إذا كان لا يوجد إلا المادة وقوانينها الحتمية، فهذا يعني أنه لا يمكن تجاوزها، كما أن حركة المادة بلا غاية أو اتجاه، ومن ثم لا توجد أي معقولية، ومن ثم الحديث عن الثورة يصبح مستحيلاً أو قراراً وجودياً لا علاقة له بالمنظومة الفلسفية المادية. فنحن نثور حينما يكون هناك قواعد في الواقع، ممكن أن نتعامل معها ونتجاوزها ونغيرها، وحينما يكون هناك مطلقات ثابتة في داخل الإنسان يثور باسمها. لكن عند معظم الحداثيين كل شيء متحول ولا يوجد شيء ثابت، كما هو الحال عند كل الماديين.

س: نفهم من ذلك انه يمكن الفصل بين حداثة الشكل وحداثة المضمون في تيار الثقافة العربية؟

ج: هذا صحيح، وللإجابة عن هذا السؤال يجب أن أشير إلى محاولة أقوم بها للتمييز بين تيارين أساسيين داخل الحداثة الأدبية، فمصطلح الحداثة مصطلح عام يفترض أن كل الأدباء الحداثيين يسبحون داخل التيار نفسه، وأعتقد أن هناك خللاً في هذا الافتراض. وفي دراستي للفلسفة الغربية لاحظت وجود تيارين أساسيين منذ بداية المشروع التحديثي الغربي، فهناك "الرؤية المتمركزة حول الإنسان" وهناك أيضاً "الرؤية المتمركزة حول الطبيعة" (أي المادة). وما أراه أن الخطاب الفلسفي الغربي يمكن فهمه بشكل أعمق لو أحللنا كلمة "مادة" محل كلمة "طبيعة". ولذا حينما نتحدث عن الإنسان الطبيعي يجب أن نتحدث، في واقع الأمر، عن الإنسان المادي، أي الإنسان الذي يعيش في حيز مادي يدركه بحواسه الخمس ويدركه بعقله المادي دون أن يهيب بأي مقولات خارجة عن هذا الحيز. وقد ميزت بين "العلمانية الجزئية" و"العلمانية الشاملة"، وانطلاقاً من هذه الرؤية، أذهب إلى أن العلمانية الجزئية متمركزة حول الإنسان، ولذا يمكن أن نطلق عليها العلمانية الإنسانية أو العلمانية الأخلاقية، أما العلمانية الشاملة فهي متمركزة حول المادة، لا تؤمن إلا بحركة المادة وقوانين الطبيعة. ولذا فالعالم يصبح مادة نسبية لا قداسة لها،

ولا تسمح بوجود معايير جمالية ومطلقات إنسانية، نصدر عنها ونعود إليها. وحينما يقوم الفنان الحداثي المتمركز حول الإنسان بعملية التجريب فهو دائماً تجريب مضبوط بمعايير جمالية وإنسانية وأخلاقية قد تكون حديثة وثورية وجذرية، لكنها تظل ملتزمة بفكرة المعايير وفكرة القيمة. وعلى مستوى الشكل ألاحظ أن هذا النوع من الحداثة الفنية يلتزم بحدود الشكل، لا يحطم الشكل تماماً، ولا يسقط في عدمية جمالية، تدمر الدال والمدلول، وتمحو الشكل والمضمون. ويلاحظ أن من يدور في إطار هذه الحداثة المتمركزة حول الإنسان يحتفظ بما يمكن تسميته الغاية والهدف. ولذا يظل هناك في عمله الفني مضمون، قد لا يكون واضحاً بالضرورة، لكن يظل هناك مضمون ما. ولأضرب مثلاً على ذلك بأدب بهاء طاهر ورضوى عاشور، فكلاهما حداثي بلا شك، لكن ثمة حبكة في روايتهما ولغة مفهومة لم تتفكك لتتحول إلى صيحات ألم أو لذة جنسية أو غير جنسية، ولا يزال الإنسان هناك واقفا في مركز الكون، ولا يزال هناك تاريخ وذاكرة وهدف.وهناك آخرون مثل إبراهيم عبد المجيد ومحمد البساطي وغيرهم وغيرهم ينتمون لهذا التيار الحداثي الإنساني. في مقابل ذلك أرى الحداثة المتمركزة حول الطبيعة/ المادة، وهي عكس ما سبق، فهي تقوم بعمليات تجريب لا متناهية تتسم بالعدمية الجمالية، وتحاول أن تفجر الشكل والمضمون معاً، وعالمها يتضاءل فيه الإنسان إلى أن يختفي فندخل في عالم يسود فيه قانون الأشياء والطبيعة. وهناك كثيرون ممن يمثلون هذا التيار في العالم العربي ممن يكتبون بلغة خاصة للغاية تصل "فرادتها" إلى درجة لا يمكن أن نسميها لغة على الإطلاق. وهؤلاء يقومون بتجارب لا نهاية لها تدل على غياب الهدف والمعنى. وللأسف هذا النوع من "الحداثة" هو الذين هيمن في الغرب إلى أن أفرز "ما بعد الحداثة" حيث تسقط المعيارية تماماً، وتسود النسبية الأخلاقية والمعرفية والجمالية ولا يبقى إلا العدم. أو لا يبقى سوى "الأبوريا" (aporia) وهي الهوة التي ما لها من قرار، والتي يرى دريدا وغيره من مفكري "ما بعد الحداثة" أنها الثابت الوحيد.

على هذه الخلفية يمكن القول إن محمود درويش هو أهم شعراء الحداثة العرب، وواحد من أهم شعراء العالم. إنه ينتمي إلى تلك الحداثة المتمركزة حول الإنسان، ولذا يظل شعره يدور حول الإنسان. قد يبدأ بالإنسان الفلسطيني، وقد يعمم ليصل إلى الإنسان العربي، لكن يظل فضاء شعره الأساسي هو الإنسان. فنحن، في شعره، نطالع

وجه الإنسان في أقصى لحظات وعيه بذاته. ويظهر هذا أيضاً في لغة شعره، فهي لغة فريدة إلى أقصى حد، لكنك تسمع إيقاعات الشعر العربي القديم كما تسمع أصداء من الشعر الحديث عربياً كان أم غير عربي. ويتسم شعره عامة بالوضوح، ولكن ثمة نماذج عديدة من شعره تتسم بغموض محبب. إن صوت درويش صوت فريد، لكن يوجد داخل هذا الصوت نبرات عديدة، فدرويش عنده مقدرة غير عادية على هضم كل التجارب واستيعابها ثم التعبير عنها.

وتتضح أيضاً حداثته المتمركزة حول الإنسان في أن لغته مفهومة، وأن صوره الشعرية محددة المعالم، هذا لا يعني أنها بسيطة أو ساذجة، فهي مركبة إلى أقصى حد، لكنه تركيب ناجم عن عقل يؤمن بالمعنى وبالغاية وبإمكانية الجهاد الذي يمكن أن يحول واقعاً غير عقلاني إلى واقع عقلاني، أي إنه يؤمن بإمكان إقامة العدل في الأرض. وهذا ما لا يمكن أن يشاركه فيه الحداثيون الذين يعيشون في قصصهم الصغيرة، كما يقولون، من دون إيمان بمعنى كلي شامل.

إن النموذج المتمركز حول المادة لا يؤمن بالحدود ولذا فهو معاد لفكرة الشكل، ومعاد أيضاً لفكرة المعنى، وهو بالضرورة معاد لفكرة الخصوصية، فأنت لا يمكنك أن تتحدث عن خصوصية عربية إلا إذا آمنت بوجود حدود عربية، وغايات عربية، وذاكرة تاريخية عربية، وهوية عربية. الحداثة المتمركزة حول المادة لا تؤمن بأي شيء من هذا، ولذا فهي قد تبدأ في الخاص لكنها تنتهي في العام، ثم تنطلق من العام إلى اللاتحدد، ومن اللاتحدد تسقط في الأبوريا، ولذا فأنا أزعم أن الحداثة المتمركزة حول المادة هي حداثة معادية للخصوصية والفردية وفي نهاية الأمر للإنسان.

وعادة ما أميز بين النموذج الفعّال في المجتمع والنموذج الذي يدير الإنسان حياته من خلاله، وأسميه النموذج الفردي. فمثلاً أنا أتحدث عن نموذج الحضارة الغربية باعتباره نموذجاً مادياً علمانياً شاملاً داروينياً منفصلاً عن القيمة. لكن الناس في حياتهم الخاصة لا يعيشون وفق هذا النموذج. فإذا كان النموذج الفعّال في المجتمع الغربي يحاول محو الذاكرة التاريخية، فالذاكرة التاريخية قائمة في وجدان الأفراد، ومن ثم نجد أن ما يحرك الإنسان الفرد في الغرب ليس النموذج الفعال المهيمن على المجتمع، وإنما النموذج الفردي. والشيء نفسه ينطبق على الشعراء فهم يحملون نموذج الحداثة المتمركزة حول المادة، لكنهم في أدائهم الفردي يحملون عبء الذاكرة

والضمير العربي وأخلاقيات مطلقة تتناقض مع النموذج الذي يزعمون أنهم يتحركون في إطاره. وهذا سر عظمة الإنسان، أنه لا ينضوي تحت أي نموذج.

س: كتبت دراسة عن (الفيديو كليب)، فهل تعتبرها ظاهرة اجتماعية تستحق البحث؟

ج: • "الفيديوكليب" تمثل ظاهرة في مجتمع تخترقه العلمانية الشاملة بالتدريج، تحاول فصل أخلاقه ومبادئه عن مجمل حياته. فمن كان يتخيل منذ عامين فقط أن تصل قنواتنا لهذه الإباحية واستغلال الجسد بهذا الشكل؟! وإذا استمر ذلك الوضع فلنا أن نتوقع أن نشاهد الفتيات العربيات يقدمن (البورنو) الكامل في (الفيديو كليب) مثل محطات الـ (M. T. V) وغيرها.

الشيء الآخر أن (الفيديو كليب) ينمي قيماً تهدم المجتمعات مثل الهوس الاستهلاكي والاتجاه إلى اللذة وإغفال العقل، بل وأعتقد أنها تحرض على الإرهاب، فهي تبيع للشباب صوراً وأحلاماً غير قابلة للتحقيق، ومن يبيع مثل هذه الأحلام المستحيلة، فهو يخلق رغبات لا يمكن تحقيقها، ومن هنا يصبح الإرهاب إحدى الوسائل لتحقيق الحلم المستحيل. ما الذي يفعله أي شاب عندما يجد أن كل أغاني (الفيديو كليب) بها سيارات فارهة وفتيات جميلات نصف عاريات يرقصن إما في قصر فاخر أو أمام نافورة في إحدى العواصم الغربية؟

س: في دراستك عن أغنيات روبي ونانسي عجرم صدمت القارئ؛ إذ كيف لصاحب (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) أن يكتب عن (الفيديو كليب)؟

ج: • السؤال في حد ذاته دليل على مدى تجزؤ العقل العربي، فأنا منذ بدايتي في الكتابة أرتكز على رؤية ومنهج تطبق على كل المجالات والحالات، وجوهر هذه الرؤية أن الإنسان هو مركز الكون؛ لأن الله استخلفه فيه، وهو ليس بظاهرة مادية ومن ثم لا يمكن تفسيره من خلال مناهج العلوم الطبيعية، ودراستي لليهودية والصهيونية هي تطبيق لهذه الرؤية. كتاباتي في الفلسفة المادية والحضارة الغربية هي الأخرى تبد لهذه الرؤية وثمرة تطبيق نفس المنهج التحليلي التفكيكي التركيبي؛ حتى

منزلي نفسه فأنا أزعم أنه يعبر عن هذه الرؤية، لذا فكتابتي عن (الفيديو كليب) لم تكن إلا تطبيقاً لما شرحته سابقاً، وامتداداً لمشروع يضم قصص أطفال وديوان شعر وكتباً كثيرة.

س: ربما جاءت الصدمة من تصور أنك تكتب عن الفن عموماً لأول مرة؟

ج: للأسف ما يتصوره كثيرون غير صحيح، لقد كتبت مقالات عن (خللي بالك من زوزو) و(غراميات المعلم عماشة) ومسلسل الأطفال (بوبي الحَبّوب)، فالثقافة الشعبية تؤثر في الناس بشكل يفوق الكتابات النظرية والمنهجية، والصورة تؤثر كثيراً، لذا لا يمكن إهمالها خصوصاً بعد الثورة التي حدثت في الإعلام.

وقد أكتب بإذن الله مقالاً حول "مفردات الإعلان التلفازي ومقارنتها بمفردات (الفيديو كليب)، ليدرك الناس ما يحدث لهم. فالفيديو كليب يغير رؤيتنا للواقع ولأحلامنا ولأنفسنا بل يحدد أحلامنا. وأخطر ما يقوم به أنه يصعد الحرارة الجنسية لدى مشاهديه وهو ما يشترك فيه مع الإعلان التلفازي، مما يؤدي إلى السعار الاستهلاكي. إن الإعلانات التلفازية لا تذكر ثمن السلعة ولا بعض عيوبها أو آثارها الجانبية، فهي تحاول خداع المستهلك وذلك من خلال ربط السلعة بالأنثى، فتتماهى الأنثى بالسلعة بحيث ينجذب المستهلك إلى السلعة، ويزداد نهمه الاستهلاكي.

س: تطرقك للكتابة في هذا الموضوع وضع عبد الوهاب المسيري أيضاً في تواصل مع الشباب على عكس بعض المفكرين؟

ج: نعم؛ هناك فئة كبيرة من المفكرين العرب ترى أن الاهتمام بالثقافة الشعبية أمر معيب، بل إن أحد كبار المترجمين الجادين تساءل مرة مستنكراً: كيف يمكن للمنسق العام لحركة (كفاية) أن يكتب عن روبي ونانسي عجرم؟ واستنكاره هذا يبين عدم إدراكه لمدى تأثير هذه الثقافة في وجدان الجماهير ووعيها وطريقة إدراكها لذاتها وللآخرين وللعالم. وهناك من المثقفين من يرفضون الظهور على شاشة التلفاز بحجة أن هذا لا يليق بالمفكرين الجادين. عندما أُدعى لأحد البرامج التلفازية فأنا لا أتأخر، إذ إنه من خلال التلفاز يمكنني الوصول للملايين، ودائماً ما أقول إنني لم أقض ربع قرن من حياتي أكتب موسوعة من ثمانية مجلدات، توضع على أرفف المكتبات ليقرأها

المتخصصون وحسب. وأنا صاحب فكر، وأحب أن يترك هذا الفكر أثره في المجتمع، خاصة على الشباب. أخبرني صديقي الأستاذ أحمد منصور مقدم "برنامج بلا حدود" أن إحدى الحلقات التي شاركت فيها شاهدها ٤١ مليون شخص. إن لغة الصورة أصبحت هي اللغة الأساسية في عصرنا الحديث ولابد من أن نتحدث من خلالها مع جماهيرنا. لقد كتبت (رحلتي الفكرية)، (في البذور الجذور والثمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية) حتى أضع جماع خبرتي الفكرية والإنسانية تحت تصرف الشباب حتى لا يبدؤوا من نقطة الصفر. وقد نفد الكتاب بعد عدة أسابيع من صدوره، وقد صدرت منه طبعة ثانية وثالثة ورابعة لكي تكون في يد كل من يريد قراءتها.

س: في حديثك عن (كليبات) روبي ونانسي عجرم تبدو كأنك أنصفت نانسي على حساب روبي.. ما تعليقك؟

ج: لا، هذا لم يحدث، فما قلته هو أن كلتيهما تركز على الجسد والجنس، ولكن نانسي عجرم نجحت وحققت ذيوعاً ملحوظاً بينما أخفقت روبي، فحللت أسباب هذا النجاح وذاك الفشل، وتوصلت إلى أن المتلقي حينما ينظر أو يشاهد فيلماً إباحياً يشعر بوخز الضمير. في حالة روبي تم تصعيد الجرعة الجنسية الإباحية وتم استخدام رموز جنسية واضحة للغاية، الأمر الذي يولد الخوف في وجدان المشاهد. لكن مخرجة كليبات نانسي عجرم أدركت ذلك، فغلفت كليباتها بالطفولة والبراءة، فالضمير هنا لا يؤلم كثيراً حتى عندما يضبط المشاهد نفسه وهويحملق في ساقيها الجميلتين يبرر الأمر لنفسه بأنها "فلاحة" تغسل الملابس لا أكثر، لكن بغض النظر عن أسلوب المعالجة، كلتاهما تحول الأنثى إلى سلعة ذات جاذبية جنسية.

س: يبدو من كلامك انك متابع بشكل جيد للفيديو كليبات؟

ج: نعم ولا، فمقالتي دراسة في الظاهرة الإعلامية وأثرها في المتلقين، وهي دراسة تريد التزام الدقة وتطمح إلى الوصول إلى مقدرة تفسيرية عالية، ولذا جلست أشاهد عدداً كبيراً من الكليبات وقمت بتحليلها. لا يمكنني أن أرى شيئاً وأتقبله هكذا دون تفسير. ولأضرب مثلاً، حين توفيت أخت زوجتي ولاحظت أنه في

أثناء العزاء كانت زوجتي تحكي ما حدث للمعزين وتكرر ما تحكي من جديد وهكذا. فتأملت في الموضوع، فوجدت أن طقوس العزاء تقوم بوظيفة تطهير للنفس من الأحزان، والهدف من تكرار القصّ والكلام ليس مجرد توصيل معلومة؛ وإنما فرصة للحاكي أن يصل إلى ما سمّاه أرسطو الكاثارسيس catharsis أي تطهير الذات من العواطف الضارة. تذكرت حينها أنني كنت أقوم بالشيء نفسه عندما حصلت على درجة الامتياز في امتحان الدكتوراه في أثناء دراستي في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي سابقة لم تحدث في تاريخ الجامعة منذ إنشائها قبل ٢٠٠ عام. فكنت أحكي ما حدث في الامتحان لكل من يقابلني، وكنت أحكي لزوجتي ما حدث أكثر من مرة. بل كنت أطلب منها أن تجلس لأحكي لها ما حدث، مع أنها سمعت القصة قبل ذلك! وقتها لم أكن أعرف السبب، أما الآن فإنني أدرك أن التكلم يساعد الإنسان على التغلب على أحزانه وعلى فهم مشاعره.

ومع أنني - كما قلت - شاهدت عدداً كبيراً من (الكليبات) إلا أنني لا أصنف نفسي ضمن المهرولين لرؤية هذه الكليبات إطلاقاً، فما فعلته كان بغرض الدراسة. ولكني - شأني شأن كل البشر - عندما أرى هذه (الكليبات) يستمتع جانب مني بها. ولكن ثمة فرق بين المتعة الشخصية والجزئية والرؤية الاجتماعية الكلية، فالمتعة الفردية على أهميتها ليست هي البداية والنهاية، فالكليبات لها أثر مدمر في المجتمع وبناء الأسرة، ولابد أن نأخذ هذا في الحسبان. فالإنسان ليس كائناً فردياً بل كائن اجتماعي ولابد من إدراك المستويين، الفردي الجزئي والاجتماعي الكلي. فالمثقف هو من يدرك الفردي والجماعي، والحاضر والماضي والمستقبل، ويدرك ذاته في إطارها الاجتماعي.

س: وكيف تقيم دور وسائل الإعلام المختلفة التي غزت عالمنا العربي وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منه؟

ج: (الميديا) أو مؤسسة الإعلام وخصوصاً تلك التي تعتمد على الصورة، تهدم الحدود اللغوية القومية لأن الصورة تتجاوز الوعي والتفسير والتفكيك والتركيب، فالإنسان يجلس أمام التلفاز يتلقى ولا يمكنه أن يعمل عقله النقدي لأنه مشغول بمتابعة الصور التي تكتسحه دون أن تعطيه مهلة للتأمل، خاصة أن الإعلاميين

الغربيين قد تملكوا ناصية استخدام الصور وتوظيفها لتوجيه البشر الوجهة التي يريدونها بشكل مصقول ومركب للغاية. ومع هذا يمكن القول إن بعض الفضائيات العربية، خاصة الجزيرة، قد نجحت في كسر هذا الحاجز، وقدمت للإنسان العربي صورة لما يحدث حوله وتفسيراً له، أي إنها تدعم الانتماء وتقوي الذاكرة.

أما نحن في العالم العربي فما زالت لغة الصورة غريبة علينا بعض الشيء ولا نجيد استخدامها في تعبئة جماهيرنا وتوجيههم. وهذا بالفعل يهدد الثقافة العربية وكل الثقافات المحلية المختلفة، كما يهدد التنوع اللغوي في العالم. وعليه أرى أنه لابد أن نواجه هذا ببرنامج ثقافي قوي نستخدم فيه الصورة ونبين للناس أهمية استخدام اللغة القومية، أي اللغة العربية في حالتنا، لأن اللغة هي وعاء التطور الحضاري والاقتصادي المستقل.

س: ما رأيك في حرية الإبداع، وهل ثمة تناقض بين الرؤية الإيمانية والإبداع؟

ج: إنهم يتحدثون عن حرية التعبير والإبداع، باعتبارهما مطلقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. إن الإبداع ليس مطلقاً يتجاوز الإنسان، فحرية الإبداع لابد أن يقابلها حرية المجتمع في أن يدافع عن نفسه وعن قيمه. يقولون إن (الفيديو كليب) إبداع، قد يكون إبداعاً (على العين والرأس) لكن نحن بوصفنا مجتمعاً إنسانياً يحق لنا الدفاع عن أنفسنا، يحق لنا أن نقدم رؤيتنا: هل المرأة جسد يهتز؛ أم أنها غير ذلك؟ رؤيتنا للإنسان، باعتبارنا بشراً ومسلمين، مختلفة عن هذه الرؤية الاختزالية المادية. فمن حقنا أن نقف ضد هذا، ليس بالضرورة من خلال الحكومة، ولكن من خلال جمعيات مدنية. إن الإبداع حول نفسه إلى مطلق، وهذا نوع من أنواع العلمنة الشاملة الشرسة.

س: وما العلاقة بين الإبداع والعلمانية الشاملة؟

ج: أذهب إلى أن العلمانية هي شكل من أشكال الحلولية ووحدة الوجود المادية. وقد بدأت عملية الحلول في المجال الاقتصادي، فأصبح معيار الحكم على الاقتصاد معياراً اقتصادياً، مستمداً منه، وهو مدى النجاح الاقتصادي بغض النظر عن

الثمن الإنساني، أي إن الاقتصاد أصبح مكتفياً بذاته، مرجعية ذاته، أي إنه أصبح مطلقاً، ثم انتقل الأمر إلى السياسة، وإلى كل مجالات النشاط الإنساني الأخرى، بحيث أصبح كل مجال منفصلاً عن أي مرجعية إنسانية عامة.

وقد حدث هذا في مجال الفن، فالفن أصبح مرجعية ذاته ومكتفياً بذاته وأصبحت معايير الحكم عليه فنية، مستمدة منه، أي إن الفن أصبح مطلقاً مؤلَّهاً. الفن الحداثي مثل جيد على ذلك، فلو عُرضت عليَّ قصيدة من هذا الفن - ومع أني أستاذ شعر- فإنني أحتاج إلى أشهر حتى أفهمها، وكأن الشعراء كهنة، وكأن الشعر موضع حلول وتحفه الأسرار. أنا باعتباري إنساناً اجتماعياً أرى أن الفن ليس للفن، إنما للجميع، وحينما يفقد الفن علاقته بالواقع وبالإنسان، فمن حقي بصفتي إنساناً وكائناً اجتماعياً أن أتصدى له، خاصة إذا كان هذا العمل الفني (الإبداع الفني) معادياً للإنسان وللقيم الإنسانية.

فمثلاً استخدام الرعب في الأفلام، إذا كان الرعب من أجل الرعب فهذا ابتعاد عن الإنسان، ولكن إذا كان الرعب مستخدماً في توضيح أبعاد إنسانية فأهلاً ومرحباً. والشيء نفسه بالنسبة إلى الجنس، إذا كان الهدف من استخدام الجنس هو توضيح بعض الأبعاد في النفس البشرية، فأهلاً ومرحباً مرة أخرى، أما إذا كان الجنس نهاية في حد ذاته (كما هو الحال في: الفن للفن)، فأنا أتصدى له. ثمة معايير إنسانية، هي في جوهرها معايير إسلامية.

يجب ألا تُترك المسألة للإعلام يتلاعب بنا. فمن الملحوظ أن القائمين على الإعلام هم الذين يحددون قيمنا وهويتنا وأحلامنا. الإعلام اليوم يملك سلطة تفوق سلطة أي مستبد (ديكتاتور) في العصور الوسطى. تحت شعار الإبداع يختلط الحابل بالنابل، ويتم ترويج الإباحية. أتذكر يوماً في إحدى الندوات، أن دافع أحد الشعراء من المدافعين عن العدمية والإباحية عن حقه في التعبير عن نفسه، وأعرف عن هذا الشاعر أنه أبعد ما يكون عن العدمية في حياته الشخصية. وكان ردي عليه واضحاً، فأنا مستعد لأن أقبل العدمية والإباحية، ولكن بشرطين، الأول ألا يحقق المبدع أي ربح من أعماله الإبداعية هذه، لأنها بذلك تصبح أعمالاً فكرية وحسب، وليست وسيلة لاستغلال أخس ما في الإنسان. وثاني شرط، وهذا شرط هام، أن يكون لدى هذا المبدع أو غيره، الاستعداد لأن يطبق رؤيته على حياته الشخصية حتى يكتسب

مصداقية. لكن أن يروج لرؤيته الإباحية والعدمية ويتربح منها ولا يطبقها على حياته الشخصية، فهذه مسألة إجرامية، لأنه يعني الاتجار بالأخلاق وترويج الإباحية من أجل تحقيق الثروة.

س: وماذا عن حرية الإبداع؟

ج: حرية الإبداع، هذه صيحة يطلقونها في وجه كل من يتجرأ ويحتج على رأي ما. ثمة رقابة على السلع وعلى جودتها وتاريخ إنتاجها، ورقابة على حركة المرور وعلى الجمارك. فهل يمكن أن نترك أموراً تؤثر في الأخلاق والأحلام والرؤية دون رصد أو مراقبة؟ يجب ألا تكون القضية هي حرية الإبداع بالمطلق وإنما كيف يمكن أن يمارس المجتمع بمجموعه الرقابة دون أن يخنق الإبداع، لأنه لو خنق الإبداع اختنق المجتمع. لكن لو أطلق العنان لحرية الإبداع فإن المجتمع سيتفكك. قد لا يعرف كثيرون أن أحد اهتماماتي هو تطور الأزياء، وأزياء النساء خاصة، إذ أحاول رصد تطورها بوصفها تعبيراً عن تطور الرؤية الحضارية للإنسان. وقد لاحظت أن ملابس النساء تزداد في الغرب انكماشاً يوماً بعد يوم؛ من الميني سكيرت، إلى المايكرو، إلى البلوزة التي تكشف البطن demi-ventre إلى أن وصلنا إلى ما سمّاه أحد الصحفيين the well-undressed woman أي المرأة قليلة الهندام، في مقابل المرأة حسنة الهندامthe well-dressed woman. (ولعل أحسن ترجمة لهذه العبارة، هي عبارة عادل إمام الشهيرة "لابسة من غير هدوم"). ومؤخراً سمعت عن عرض أزياء لما يسمى "مايكرو ميني سكيرت" micro mini skirt وهي جونلة أو فستان قصير لدرجة أنه يكشف أكثر مما يغطي. أي إن الرداء فقد وظيفته الأساسية. ولا أدري ما شكل هذا الرداء لأنني سمعت عنه ولم أره. وحين أخبرت أحد مصممي الأزياء عن اعتراضي على الأزياء التي لا علاقة لها بأي دين أو ثقافة أو ذوق، قال إن هذه أعمال فنية، وإن اعتراضي هذا يعد شكلاً من أشكال الرقابة على حرية الفكر والإبداع، هذا المطلق العلماني الجديد. وهنا سألته: أليس من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه ضد أي اتجاهات تفكيكية عدمية؟ وقد صُدم صاحبنا من هذا الطرح الذي لم يطرأ له على بال، لأنه لا يدرك (شأنه شأن المثقفين الذين يدافعون عن الحرية المطلقة للإبداع) أنها رؤية بورجوازية تجعل من الفرد مرجعية

ذاته (تماماً مثل رأس المال الذي يتحرك في السوق بكامل حريته، لا يخضع إلا لقوانين مادية آلية غير إنسانية غير اجتماعية هي قوانين العرض والطلب والربح والخسارة). ولكن المجتمع ليس هو السوق، فالمجتمع كيان مركب متماسك يتسم بقدر من الوعي، وله أسبقيته على الفرد مهما بلغت درجة إبداع هذا الفرد، فالفرد ينتمي إلى المجتمع وليس المجتمع هو الذي ينتمي إلى الفرد، إلا إذا كان مجتمعاً شمولياً. إن بعض المثقفين الثوريين انساقوا وراء هذه الدعوة للحرية المطلقة للإبداع والمبدعين، دون أن يدركوا تضميناتها الفلسفية المعادية للإنسان وللمجتمع. عندئذ لزم مصصم الأزياء الصمت، خاصة أنه كان يعرف أن خمسة من كبار مصممي الأزياء ماتوا منذ عدة أعوام، من مرض الإيدز، وكانوا جميعهم من الشذاذ جنسياً، فسارعت مصانع الأزياء بالتعمية على الخبر حتى لا تتأثر أرباحهم سلباً، أي إنهم أدركوا البعد غير الاجتماعي غير الأخلاقي غير الإنساني لإبداع مصممي الأزياء، باعتباره إبداعاً لا ينتمي إلى المجتمع.

س: من مظاهر السطوة الإعلامية في المجتمعات الغربية ما تسميه بالنسبية المعرفية والأخلاقية، وانت تذهب إلى أن هذه النسبية تؤدي إلى تقويض القيم ونزع القداسة عن العالم، ألا ترى ان هذا الموقف بدأ يتسرب إلى مجتمعاتنا؟

ج: نعم، المنظومة العلمانية الشاملة ليست مقصورة على العالم الغربي، فهي رؤية للكون اكتسحت العالم بأسره وحولته إلى مادة استعمالية بحيث تصبح كل الأمور متساوية، كل الأمور نسبية؛ الحلال يتساوى مع الحرام، والجميل مع القبيح. وهذه هي فلسفة ما بعد الحداثة. فهي فلسفة ترفض التميز بين الخير والشر، أو بين العدل والظلم، ومن ثم بين الجميل والقبيح، وهذه إشكالية نقابلها في مجال الفنون في الغرب، لأن السؤال يطرح نفسه: ما هو الجميل؟ بل وما هو الفن وما هو اللافن؟ في إطار النسبية الشاملة المطلقة لا يمكن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة التي تتطلب معيارية معينة. أحضر بعض المعارض في لندن أو في الولايات المتحدة نظراً لاهتمامي بالفنون التشكيلية، فأصادف أشياء لا يمكن تصور أنها فن، فهو فن من دون بعد فني أو بعد جمالي أساساً. فعلى سبيل المثال تعلمين أن هناك نوعاً فنياً

جديداً هو ما يسمى بـ installations عمل فني مركب يمكن فكه وتخزينه أو التخلص منه بعد العرض. بعض مثل هذه الأعمال جميل ولكنها في معظمها تأخذ شكلاً عبثياً، فمثلاً أحد الأعمال المركبة كان أن قام فنان بلف جبل بالقماش، وعمل آخر كان عبارة عن زجاج ملقى على الأرض، وفي هولندة بنى أحد الأطباء قاعدة تمثال ثم وقف عليها وأعلن أنه عمل فني وطلب أن تموله الحكومة بناء على ذلك، حسب القانون الهولندي!. غياب المعايير الجمالية ليس شكلاً من أشكال التحرر، بل على العكس إن هذا الغياب أدى إلى تقويض مقدرة الإنسان على الحكم فأصبح الإعلام يقرر له ما هو جيد وما هو رديء، وحلت الموضة والتقاليع محل المعايير الجمالية.

س: ما هي نقطة انطلاق هؤلاء الذين يدافعون عن حرية التعبير بلا حدود؟

ج: هؤلاء الذين يدافعون عن حرية التعبير بلا حدود جعلوا الفن مطلقاً، سحبوا الإطلاق من أي قيم مطلقة (أخلاقية كانت أم إنسانية أم دينية) وجعلوا منها شأناً خاصاً، وأمراً من أمور الضمير، وتصوروا أن القيم الأخلاقية توجد في قسم خاص في وجدان الإنسان منفصل تماماً عن عالم السياسة وعالم الاقتصاد وعالم الاجتماع الإنساني، (وكأن الضمير الفردي لا علاقة له برقعة الحياة العامة). ولذا حين يتم تناول ظاهرة ما فهي إما أن تكون ظاهرة خاصة خاضعة لقيم أخلاقية ما، أو ظاهرة في رقعة الحياة العامة ومن ثم فهي value free، أي منفصلة عن القيمة. ولكن هذه رؤية سوقية للعالم وللنفس البشرية، فالإنسان كائن مركب، وكذا الفعل الإنساني. فالأبعاد الأخلاقية تتداخل مع الأبعاد السياسية والاقتصادية والنفسية والفردية والاجتماعية. وهنا يمكن أن نطرح السؤال التالي: الفدائي الفلسطيني الذي يذهب ليهاجم مستوطنة إسرائيلية: هل يفعل ذلك لأسباب دينية أم أسباب أخلاقية أم أسباب اقتصادية أم أسباب اجتماعية أم نفسية؟ الرد السليم على هذا السؤال أن دوافعه مركبة، فهو حين يقوم بفعله الفدائي فإن ما يحركه هو كل هذه الدوافع مجتمعة. ويرى هؤلاء الذين يفصلون الأخلاق عن بقية مجالات الحياة أنه لو ظهرت الأخلاق في الحياة العامة فإن هذا مظهر من مظاهر التخلف، وفي ذهنهم بطبيعة الحال المشروع العلماني الغربي. إن مشروع النهضة العربي في بداياته جعل شعاره اللحاق بأوربة، بحلوها ومرها، وخيرها وشرها، وكأننا ببغاءات عقلها في أذنيها. ومن هنا كان

الاقتراح المشؤوم الخاص بالاحتفال بالذكرى المئوية الثانية للحملة الفرنسية على مصر وغزو قوات الثورة الفرنسية لمصر المحروسة، باعتبار أن هذا هو بداية التقدم نحو الغرب والاستنارة على طريقة الغرب. لم يدرك هؤلاء أن الحملة الفرنسية على مصر هي بداية الاستعمار الغربي لبلادنا الذي يحاول تحطيم تراثنا وتحويلنا إلى مادة استعمالية يوظفها لمصلحته. لقد تناسوا المقاومة النبيلة التي أبداها الشعب المصري لهذا الاستعمار، وتناسوا ثورة القاهرة الأولى والثانية التي اندلعت من الأزهر، كما تناسوا الأزهري سليمان الحلبي الذي اغتال كليبر قائد الحملة، وعلماء الأزهر الذين رفضوا التعاون مع الاستعمار. لقد أخرجوا الحملة الفرنسية من سياقها التاريخي والاجتماعي المصري والفرنسي، وحين يفعل أي باحث أو مفكر ذلك يصبح بوسعه فرض أي معنى يشاء على الظاهرة التي يدرسها، ولذا حولوا الحملة الفرنسية إلى مؤشر على التقدم وحولوا المقاومة (بذلك) إلى مظهر من مظاهر التخلف. (وهذا لا يختلف كثيراً عما يفعله الغرب الآن مع المقاومة حين يسمي المقاومة الفلسطينية "إرهاباً"، ويصنف حزب الله وحماس والجهاد على أنها "منظمات إرهابية"، ولا حول ولا قوة إلا بالله).

س: ما طبيعة دور الاستعمار في الغزو الثقافي؟

ج: • ابتداءً يجب أن نؤكد أن ثقافة مجتمع ما يشارك في صنعها أو التعبير عنها كل أعضاء المجتمع عبر مدة طويلة من الزمان. وهي المنظومة العقائدية والقيمية والأخلاقية والسلوكية للمجتمع، وهي التي تشكل خريطته الإدراكية وتحدد مجال إدراكه ووعيه وأنماط الشخصية فيه. باختصار شديد، الثقافة هي النظارة الملونة التي يرى أفراد المجتمع العالم من خلالها، وهي وعاء هويته ومصدر تماسكه. علاوة على كل هذا تعبر ثقافة المجتمع عن نفسها من خلال منتجاته الحضارية المختلفة، سواء كان الطعام أم الدواء أم الغناء والرقص أم وسائل الإنتاج. ولنضرب مثلا بالإنسان المصري، فهوحتى وصول نابليون كان يدور داخل إطار ثقافي معين، فكان يرتدي رداء خاصاً لابد أن يصنع محلياً ولا يمكن استيراده، ويأكل طعاماً مطبوخاً بطريقة معينة. مثل هذا الإنسان المصري يشكل خطراً على النظام العالمي، لأنه مادام داخل تشكيله الحضاري فإنه سيستهلك سلعاً مصنوعة

محلياً، ولذا لابد من تغريبه وعلمنته وعولمته حتى يرتدي زياً غربياً، ويستمع إلى الموسيقا الغربية (تسمى عالمية!)، ويركب سيارة غربية، وبذلك يتم استيعابه في النظام العالمي الجديد. ولذا لابد أن يحطم الاستعمار البنية الثقافية للبلاد التي يحتلها. فتحطيم الثقافة جزء أساسي من محاولة تحويل العالم إلى سوق عالمية، وإن تحول العالم إلى سوق عالمية، يمكن للغرب أن يغزوالعالم ببساطة بدون اللجوء للجيوش، وما حدث في المرحلة الاستعمارية، هوتحطيم البنية الثقافية، ثم تغريب بعض أعضاء النخب الحاكمة، واستيعابهم في الحضارة الغربية، وبذلك أصبحت الجيوش غير ذات موضوع.

س: في رايك ما هو دور المجتمع في حماية نفسه إزاء الغزو العولمي؟

ج: • يجب علينا جميعاً أفراداً وجمعيات ومثقفين أن نقاوم كلٌّ في مجاله وبقدر ما يستطيع. ينبغي على الأفراد أن يزيدوا من وعيهم وأن يدركوا تبعات النماذج المستوردة. كما ينبغي أن ندرك أنه لابد من ممارسة الضغط على النخب الحاكمة لتغير من اتجاهاتها التغريبية من خلال تكوين جماعات مدنية معارضة (نقابات، جمعيات أهلية أحزاب). وأقترح إنشاء مزيد من الجمعيات المدنية لمراقبة أجهزة الإعلام حتى يتمكن المجتمع من حماية نفسه.

س: يرى البعض أن المثقفين انفصلوا عن قضايا مجتمعهم. ما رأيك في هذا؟

ج: • يحمل هذا الرأي بلا شك ظلماً كبيراً للمثقفين، ففي مصر تجدين لدى المثقفين وعياً بقضايا المجتمع، ومن هنا وجود أعداد كبيرة منهم في صفوف المعارضة. ولو ذهبت إلى أي بلد عربي وجدت حلقات ثقافية متميزة ومثقفين على مستوى رفيع من الثقافة مهتمين بالشأن العام. لكن المشكلة تكمن في النخبة الحاكمة التي لا تحاول الاستفادة من هذه المجموعات الثقافية، فالحكومة تدعم المثقفين ببعض المنح والأموال حتى تضمن سكونهم، لكنها لا تهتم بمشاركتهم في عمليات صنع القرار. وأتصور أن هذا الأمر ظاهرة أمريكية أيضاً، فعندما اتخذ الرئيس بوش قرار احتلال العراق رفض كثير من أعضاء النخبة الثقافية هذا القرار وحاولوا التصدي له، ومع هذا أخفقوا تماماً.

س: التغيرات والتبدلات الفكرية والثقافية والعلمية تبدل وظيفة وموقع المثقف التقليدي. تُرى ما وظيفة المثقف اليوم في المجتمع، وكيف يستطيع أن يتأقلم مع المستجدات الكونية الجديدة؟

ج: • لا تزال وظيفة المثقف كما هي: أن يطرح متتاليات جديدة على المجتمع تهدف إلى إصلاحه وتعديل مساره. قد لا يمكنه هو نفسه أن يضعها موضع التطبيق، لكن عليه أن يستمر في إنتاجها إلى أن تحين اللحظة فتحمل أفكاره إحدى الطبقات أو إحدى الجماعات. وعادة ما يحدث هذا حينما يصل المجتمع مرحلة الأزمة، ويثبت فساد النموذج المهيمن وإخفاقه في إدارة المجتمع بطريقة تفي بالاحتياجات المادية والروحية لغالبية فئاته وطبقاته، حينئذ يبدأ الناس في البحث عن بديل. فإن لم يوجد البديل تتحول عملية التغيير إلى فوضى عارمة، ولكنهم إن وجدوه يحدث تغيير جذري وسلمي في المجتمع. إن وظيفة المثقف أساساً هي أن يكون ضمير المجتمع وعقله المفكر الذي يبحث دائماً عن متتاليات جديدة تواكب التغيرات التي تقع في الواقع، ومن ثم فهي صالحة لإدارة المجتمع.

س: نرى بعض الأثرياء في العالم العربي يخصصون جوائز للأعمال الأدبية والفكرية، فما رأيك في هذه الظاهرة؟

ج: • طبعاً مشاركة الأثرياء العرب في النهوض بالثقافة العربية وتشجيعها مسألة إيجابية لأقصى حد. ولا تنسي أن الجوائز تحقق مساحة كبيرة من الحرية للمثقف والاستقلال عن مؤسسات الدولة، وتمنحه المجال ليتفرغ للإنتاج الفكري، خاصة أن العائد المادي للإنتاج الفكري ضعيف للغاية. ويلاحظ مع الأسف أن كبار الأثرياء المصريين لا يساهمون بالقدر الكافي والمطلوب في تشجيع الثقافة والمثقفين. ولتفسير هذه الظاهرة يمكن القول إن الرأسمالية المصرية الناشئة لم تدرك بعد أهمية الثقافة في النهوض بالمجتمع، وأهمية مردودها الاقتصادي غير المباشر. وقد يكون من المفيد توعيتهم بهذا الأمر حتى يبدؤوا في رؤية العلاقة بين الثقافة ونهضة المجتمع.

س: ذكرت أن لك بعض النشاط في مجال الترجمة الأدبية، فما السُّبل الكفيلةُ لاستنهاض عملية الترجمة الجادة في الوطن العربي؟

ج: للإجابة عن هذا السؤال لابد أن نعرف ما المقصود بالترجمة. سنكتشف أننا جميعاً حين نستخدم هذه الكلمة، فنحن نعني في واقع الأمر الترجمة عن الإنجليزية بالدرجة الأولى، ثم الفرنسية والألمانية، وقد نحك رؤوسنا ونتذكر الإسبانية والإيطالية، وقد نلحق بهما -أحياناً- الروسية! ولا أعتقد أن أحداً يفكر في اليابانية أو الصينية، أو في التركية أو الأردية أو السواحلية، ولا في أية لغة من لغات آسية أو إفريقية. فالعالم بالنسبة إلينا، بعد هزيمتنا على يد العالم الغربي في مطلع القرن التاسع عشر، يعني "الغرب"! وفي هذا تقليص لحدود الرؤية. فلننظر على سبيل المثال إلى انشغالنا المرَضي بكل الحركات الفكرية والأدبية في الغرب، وهو انشغال لا يؤدي بالضرورة إلى الإبداع. فكرة "الوحدة العضوية"، على سبيل المثال، فكرة أصيلة في التراث الغربي، دخيلة على النظرية النقدية العربية، ومحاولة نقلها، ثم تطبيقها على تراثنا، فيه ظلم للفكرة ولتراثنا معاً. فالوحدة الفنية السائدة في تراثنا أسميها "الوحدة التكاملية غير العضوية" (فلا هي بالعضوية، ولا بالآلية) أو "الوحدة الفضفاضة". انظري أيضاً ماذا فعلت "البنيوية" ثم "التفكيكية" بنا، وكيف نبدِّد طاقتنا في محاولة فهمهما وإدراكهما وترجمة نصوصهما الأساسية، بل كيف نجهد أنفسنا غاية الإجهاد لتطبيق مفاهيمهما وآلياتهما التحليلية على كل من التراث وحاضرنا العربي. وحين نوشك على الانتهاء من هذه العملية تكون قد ظهرت عدة حركات أخرى في العالم الغربي!

كانت تظهر في العالم الغربي مدرسة فكرية أو نقدية واحدة كل قرن: الكلاسيكية في القرن الثامن عشر، والرومانسية في القرن التاسع عشر. ثم مع نهاية القرن الماضي بدأ المعدل يتصاعد، إذ بدأت تظهر حركة نقدية كل عقدين أو ثلاثة. والآن ظهر ما لا يقل عن عشر حركات نقدية في العقدين الماضيين، بمعدل حركة كل عامين! وهذا تعبير عن أزمة حضارية حقيقية وعميقة في الغرب تأخذ شكل هذا التضخم العقائدي. ولكن ما يهمني تأكيده الآن هو أننا نظراً لانشغالنا الزائد بما يحدث في الغرب، ننصرف عن فهم إنجازات بقية العالم الحضارية.

لقد قمت بترجمة مسرحية شعرية غنائية أمريكية عن الإنجليزية عنوانها (افتتاحيات الهادئ)، استخدم مؤلفها تقاليد المسرح الياباني الكابوكي والنوه، الأمر الذي جعلني أدرس تاريخ المسرح الياباني وبعض تقاليده. وأعتقد أن المسرح العربي كان سيتخذ مساراً مختلفاً لو أن تجربتنا في الكتابة المسرحية كانت منفتحة أيضاً على المسرح الياباني، وعلى التقاليد المسرحية الأخرى: الهند والصين وبعض البلاد الإسلامية في آسية. إننا نتصور أن الدنيا تبدأ من المسرح الغربي وتنتهي فيه، ولذا ظل كتابنا المسرحيون حبيسي معرفتهم بالتقاليد المسرحية في الغرب، وذلك كله إفراز لتجربتنا الاستعمارية. إننا عندما ندرس نظريات المسرح نبدأ بأرسطو مع أنه لا يوجد ضرورة تاريخية لذلك. نحن نعرف الكتابة المسرحية انطلاقاً من الخصوصية الغربية، وهو تعريف - على الأقل في صيغته الأرسطية الشائعة المألوفة- يستبعد كثيراً من "الأشكال" المسرحية، مثل السيرة الشعبية و"الأراجوز"، ويرفض الارتجال، ويفصل بين الممثل والجمهور. لو أننا بدأنا من المسرح الياباني لاكتشفنا أن التقاليد المسرحية هناك لا تفصل بين السرد القصصي والحوار المسرحي، وتقوم الدُّمى بدور أساسي في بعض الأشكال المسرحية. كما أن الممثلين في مسرح الكابوكي، على سبيل المثال، يصعدون المسرح من خلال ممر طويل يمتد بين جمهور المتفرجين إلى خشبة المسرح. ولعلنا لو عرفنا المسرح الياباني بدلاً من المسرح الفرنسي أو الإنجليزي لساعدنا هذا على اكتشاف بعض الأشكال المسرحية التي توجد في تقاليدنا الشعبية وتراثنا، والتي استبعدناها لأن التقاليد المسرحية الغربية استبعدتها ولم تسمّها مسرحاً أو دراما!

س: تذهب إلى ضرورة الانفتاح على ثقافة العالم والاستفادة من التراث الحضاري والثقافي والفكري للحضارات العريقة حتى يمكننا أن نضع مشروع ترجمة عالمياً شاملاً، دون أن نخضع للتحيزات الغربية؟

ج: هذا الكلام صحيح لأن المترجم العربي في كثير من الأحوال ليس مفكراً، وحيث إن المترجمين لا يمتلكون مشروعاً حضارياً واضحاً فإنهم يقومون بترجمة آخر ما صدر في الغرب وأهم ما صدر فيه من وجهة نظرهم. يوجد عالم اجتماع اسمه سيجمونت باومان، هذا العالم أستاذ في جامعة أكسفورد، وله مؤلفات

كثيرة، ولكنه مهمش داخل الحضارة الغربية وأعتقد أنه من أهم علماء الاجتماع، وقد تفاعلت مع أعماله التي ساهمت في توسيع أفقي، ولكنه تم تهميشه لأن فكره يشكل نقداً جوهرياً للأفكار الأساسية للحضارة الغربية. ومن الملاحظ أن باومان من أصل بولندي، وأحب أن أشير هنا إلى أن كثيراً من المفكرين الغربيين من حملة الرؤية النقدية الجذرية للحضارة الغربية يأتون من الهامش، مثل سيرج لاتوش الذي أتى من مقاطعة بريتون في فرنسة، وله كتاب هام بعنوان (تغريب العالم)، ترجم إلى العربية. لقد أغفلنا رؤى كثيرة لديهم لأننا ركزنا على الأعمال التي تصدر في بريطانية وفرنسة وأمريكة والتي تعبّر عن التيار الرئيسي والرؤية المهيمنة في هذه البلاد، وتركنا الأعمال التي تصدر في بلاد الهامش مثل بولندة وبلغارية على سبيل المثال، بل وأهملنا تلك الأعمال التي تصدر في البلاد المركزية مثل إنجلترة وفرنسة إذا ما تم تهميشها في بلادها. نحن نذهب إلى الغربيين في تلك البلاد التي أشرت إليها، ونسألهم ماذا عندكم؟ فيعطوننا ما يرونه هم مناسباً، أما ما أراه أنا مناسباً فهو غير مطروح. وعندما كان الغرب ماركسياً أو ليبرالياً كنا ماركسيين وليبراليين، وعندما ظهرت البنيوية قمنا بترجمة الدراسات البنيوية، وأصبحت القضية هي كيف ننقل الفكر البنيوي بدقة؟ لكن لم يسأل أحد: لماذا أصبح الغرب بنيوياً فجأة؟ ثم لماذا انتقل بعد ذلك إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة؟ يجب أن ننقل الفكر البنيوي بطريقة نقدية، وأن نطرح أسئلة لم يطرحها الغرب، وبهذه الطريقة يمكن أن نستوعب هذه الأفكار الغربية من دون أن نذوب فيها ومن دون أن نفقد هويتنا. وأعود وأكرر أن هدف مشروعنا الحضاري كان اللحاق بالغرب، فقتل الإبداع وأصبحت القضية أن نترجم بدقة دون رؤية نقدية. وأذكر أن الدكتور لويس عوض ذات مرة قال لي: ما رأيك أن تنقل لنا آخر صيحة في الغرب، فقلت له: وما يدريك لعلني أحب أول صيحة؟ وبالفعل أجد العصور الوسطى الغربية فيها كثير من الأشياء المهمة والتجارب الإنسانية العظيمة التي لم تنقل للإنسان العربي. ولم يفكر أحد في القيام بترجمة المسرح الإندونيسي أو حتى لم يفكر أحد في ترجمة ما كتب عن العلمانية في البلاد الإفريقية أو بين المسلمين في موريتانية ونيجيرية.

ومع هذا يجب أن أذكر أن بعض مشاريع الترجمة التي تمت تحت إشراف الدولة مثل مشروع الترجمة في سورية ومشروع الترجمة في المجلس الأعلى للثقافة في مصر

(تحت إشراف الدكتور جابر عصفور) لا تخضع بالضرورة للتحيزات الغربية. فالترجمة في كلتا الحالتين ليست متروكة لأهواء المترجمين وإنما يتم ترجمة كتب تم اختيارها حسب معايير محددة، كما أن المسألة ليست متروكة لاقتصاديات السوق، وهذه بداية طيبة.

ولكن مع الأسف لا يوجد أي نوع من أنواع التراكم؛ فإذا أردت أن أعرف عن تاريخ النقد الأدبي في الغرب، فالمسألة متروكة للحظ، فلا توجد بيبليوجرافيا مصنفة موضوعياً بكل ما ترجم إلى اللغة العربية في هذا الموضوع.

س: ألا ترى ان اي مشروع للترجمة لابد ان يكون بالضرورة متحيزاً، لأننا لن نترجم اي شيء وكل شيء، بل سيتم اختيار بعض الأعمال واستبعاد بعضها الآخر؟

ج: نعم، هذا صحيح، ولكن الرد على ذلك أن التحيزات ستكون تحيزاتنا وليست تحيزات الآخر، كما أننا يمكننا أن نتجاوز قدراً من التحيز عن طريق الانفتاح على كل الحضارات، بدلاً من الانفتاح على الحضارة الغربية وحسب، فمثل هذا الانفتاح هو في الواقع انغلاق على الحضارة الغربية، إن صح التعبير.

س: ماذا ينقص الترجمة العربية؟

ج: الترجمة تفسير؛ بمعنى أننا عندما نترجم فإننا نفسر، لأنه لا يمكن نقل النص حرفياً، فالترجمة الحرفية تخفق في نقل المعنى الكلي للنص. وإذا كان هناك عملية اختيار للنصوص واستبعاد بعضها الآخر، فتوجد عملية مماثلة في الترجمة نفسها؛ فعلى المترجم أن يختار من بين مجموعة كبيرة من المفردات تختلف في معناها اختلافات دقيقة. وتتم عملية الاختيار من خلال رؤية محددة، واعية أو غير واعية. ولذلك يجب ألا تترك الترجمة للمترجم "الحرفي" المعقم من الفكر، وإنما يجب أن تتم الترجمة في إطار مشروع قومي، على أن يكون المترجم على مستوى ثقافي مرتفع، حتى يمكنه استيعاب النص وترجمته ترجمة تنقل المعنى وظلاله، ويا حبذا لو كتب تعليقاً نقدياً على النص الذي يترجمه.

وأقترح الآن ما أسميه بـ(التوليد) بدلاً من الترجمة. فالترجمة تعني نقل المفردات، أما التوليد فهواستنباطها (توليدها) من داخل المعجم ذاته. والمثل الذي سبق أن ذكرته والخاص بترجمة مصطلح (anti-semitism) إلى (معاداة السامية)، من ترجم هذا المصطلح نظر في المعجم فوجد أن كلمة (anti) تعني (ضد) أو (معادي)، فنقلها إلى كلمة (معاداة). أما (Semitism) فهي سهلة، إذ إنها (السامية). وظهر مصطلح (معاداة السامية) في العربية عن طريق الترجمة. وهو مصطلح سخيف للغاية، ولا يعني شيئاً البتة! وهو نتيجة جهل الإنسان الغربي بالتشكيل الحضاري السامي، الذي يشكل العرب أهم عناصره، وتشكل العربية أهم لغاته. ولكن تراث الإنسان الغربي يمنح اليهود مركزية في رؤيته للكون، ومن ثم، فهو يفرضها على التشكيل الحضاري السامي. كما أن هذا المصطلح يستند إلى النظريات العرقية السائدة في القرن التاسع عشر، التي أفرزت العقائد الاستعمارية المختلفة، مثل الصهيونية والنازية، والتي كانت ترى أن ثمة تناقضاً كاملاً بين الأعراق المختلفة. وهي نظرية ظهر زيفها ولا أخلاقياتها، ولم تعد تصلح إطاراً تفسيرياً. ومع هذا كله، نقوم نحن بنقل المصطلح بجهله وعنصريته. هذا، مع أن من الممكن أن نولد مصطلحاً بسيطاً، مثل "معاداة اليهود"، نفهمه وندركه، ومع ذلك لا يحمل المكونات الغربية العنصرية، بدلاً من أن نضيع جهدنا في عملية ترجمة المصطلح العنصري. كما أن مصطلح "معاداة اليهود" ليس ترجمة حرفية للمصطلح الغربي، وإنما هو محاولة لنقل المفهوم الكامن وراء المصطلح.

ولأضرب مثلاً آخر بكلمة "الإيديولوجية"، وهي كلمة مختلطة الدلالة تماماً في اللغات الأوربية، ومع هذا تم نقلها إلى معجمنا العربي، اللغوي والحضاري. وقد قمت بتوليد كلمة مناظرة في اللغة العربية، بمعنى أنه بعد اطلاعي على الحضارات الأجنبية، وبعد تأثري بها، لم أنقل المصطلح ولم أترجمه، إنما عدت إلى المعجم العربي ووجدت كلمة مقابلة "للإيديولوجية" ("معادلها الموضوعي" إن أردنا استخدام اصطلاح من النقد الأدبي الغربي شاع في الخطاب الأدبي العربي!)، وهي كلمة "قول"، التي تعني "الكلام" و"كل لفظ" و"الرأي والاعتقاد". ولتوسيع المجال الدلالي للكلمة يمكن أن نضيف كلمات، مثل "قول باطل"، و"قول صادق"، و"قول فاصل". وإذا أصبح "القول" إيماناً راسخاً فهو "عقيدة". والقول قد يتحول إلى

"فعل"، وقد يصبح مجرد "ديباجات"، أي زخارف لفظية، وهكذا.. بحيث نغطي كل الدلالات بتعرجاتها وتناقضاتها دون أن نقع بالضرورة في التناقض، أي لا نأخذ المصطلح بخيره وشره.

وأرجو ألا يتهمني أحد بأنني لم أنقل كل المعاني التي يمكن أن تتضمنها كلمة "الإيديولوجية". فليس النقل هو الهدف، بل الهدف من التوليد هو تجاوز عملية النقل والتوصل إلى بديل. وعلاوة على ذلك، تتسم اللغات السامية بأن الفعل أساسي فيها، ومن هنا، فإنني أرى أنه يجب أن يحتل الفعل مكاناً مركزياً في العلوم العربية الإنسانية. ولي محاولة في دراسة العنصرية الصهيونية استخدمت فيها الفعل والتنويعات عليه نقطةَ انطلاق. ولست بحاجة إلى الإشارة إلى أنه من الصعب نحت فعل من كلمة مثل "الإيديولوجية"، ففعل "يؤدلج" لا معنى له على الإطلاق، ولنتصور كلمات مثل "مؤدلج" و"الأدلجة" و"الأدلوجة" و"الاستدلاج" و"المستدلِج" و"المستدلَج"، والعياذ بالله!

س: وما رأيك في الكتابة بلغة المستعمِر، كما يتم في بعض البلدان العربية والإفريقية؟

ج: اللغة هي وعاءُ الثقافة، وعاء أساسي، ومن الصعب تخيُّل أدب عربي مكتوب باللغة الفرنسية. طبعاً، في مرحلة من مراحل تاريخ الأدب العربي الحديث كان هناك بعض الكتَّاب الجزائريين فرض عليهم الاستعمار الفرنسي ثقافته ولغته، فاضطروا إلى الكتابة بلغته للتعبير عن مشاعر الرفض لعملية الاغتصاب هذه. وهذا أمر طبيعي في الشخصيات الانتقالية، وفي المراحل الانتقالية، فهي تبشر بمشروع حضاري لغته لا تزال غير مكتملة. ولكن هذا هو الاستثناء الذي يثبت القاعدة. ولكن هناك مشكلة جديدة تماماً جديرة بالملاحظة، وهي الأدباء العرب الذين يكتبون بالعربية، ولكنهم في واقع الأمر يعبِّرون عن تكوين ثقافي غربي ومشاعر غربية، وبعضهم يقيم بالفعل في العواصم الغربية بصفة دائمة، ويخوض تجربة الإنسان الغربي الحديث بحلوها ومُرِّها، ثم يعبر عنها بلسان عربي فصيح! هل يمكن أن نسمي هذا مثلاً أدباً فرنسياً مكتوباً بالعربية، أو أدبا أمريكياً مكتوباً بالعربية؟ أنا هنا لا أتحدث عن شعراء مثل شعراء المهجر، فهؤلاء حملوا همومهم العربية معهم، وظل إطارهم المرجعي الأول والأخير

عربياً. نعم.. تأثروا بالغرب، ولكن يلاحظ أن تأثرهم هذا بالتراث الغربي كان محكوماً باللحظة التاريخية في العالم العربي. فمع أن ميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران مثلاً كانا يعيشان في الغرب، إلا أنهما تأثرا أساساً بالتراث الرومانسي، تماماً مثل الشعراء العرب المعاصرين لهم. أما الأدباء العرب الذين أشير إليهم، فهم يعيشون داخل التشكيل الحضاري الغربي، ويتفاعلون معه من الداخل، من خلال اللحظة التاريخية الغربية. طبعاً، هم يتحدثون عن الحداثة باعتبارها حركة عالمية (تماماً مثل القانون الطبيعي والعملي العام!)، ولكن هذه مسألة تحتاج، في ذاتها، إلى إعادة نظر. على كلٍّ، المشكلة التي أثيرها قضية خلافية، أكتفي بطرحها على الفكر العربي الحديث، لأن مثل هؤلاء الكتّاب قد يطرحون علينا أسئلة باللغة العربية ولكنها ليست بالضرورة أسئلة عربية، أي إنها ليست أسئلة نابعة من داخل النسق الحضاري العربي، وإنما تُطرح عليه من خارجه، بكل ما لهذا الطرح من مزايا وعيوب.

س: وما قولك في ترجمة بعض الأعمال الأدبية العربية إلى الإنجليزية أو الفرنسية، واللغات التي يقال عنها عالمية؟

ج: • ترجمة الأعمال الأدبية العربية إلى اللغات الأجنبية ليس لها بالنسبة إلينا مردود ثقافي، وإنما مردود إعلامي. ونرجو أن يتفاعل بعض المثقفين الغربيين مع هذه الأعمال، فلعلها تثري تجربتهم وتوسع من آفاقهم، تماماً كما يفعل مؤلفونا مع ما يقع في أيديهم من أعمال أدبية أجنبية. ولكن لا أعتقد أن هذه هي الحال (وأرجو أن أكون مخطئاً!). فوفق معلوماتي، لا تزال مثل هذه الأعمال الأدبية العربية المترجمة إلى اللغات الأوربية محل اهتمام المتخصصين في شؤون الشرق الأوسط. وأعتقد أن هذا أمر غير صحي بالنسبة إلى العالم الغربي، إذ لماذا لا يهتمون بأعمال الكاتب العربي وبالقضايا النقدية التي يثيرها النقد العربي، مثلما ننشغل نحن بآخر صيحة عندهم، وآخر ما تخرجه المطابع، وبالبنيوية وما بعدها؟ الاهتمام بالآخر، دون الهوس به، مسألة صحية للغاية.

وقد حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل للأدب، وفي هذا بلا شك مكسب إعلامي ضخم، ويعود إلى أن أعمال نجيب محفوظ ترجمت إلى الإنجليزية ترجمات جيدة قام بها متخصصون مهتمون بأدبه. ولكن يجب ألا نستمد احترامنا لأنفسنا

وتقديرنا لأدبنا من خلال ما يُمنح أو يحجب من جوائز عالمية أو محلية، فهذه أمور إعلامية مرتبطة باعتبارات سياسية وعملية مختلفة. فأعمال نجيب محفوظ، وغيره من الروائيين العرب -مثل الطيب صالح ويوسف إدريس- أدب عظيم يرقى إلى أعلى المستويات، له قيمته الذاتية قبل أن يُمنح جائزة نوبل. وأعتقد أن الضجة الإعلامية التي أثارتها الجائزة أمر مشين للغاية، وينبغي ألا يسبب السعادة والفخر في قلوب العرب والمسلمين! يجب أن نتذكر أننا لم نحقق العالمية من خلال جائزة نوبل، كما يقال، واللغة العربية لم تصبح لغة عالمية بسبب أن هيئة ما في السويد وجدت أن من المناسب منح الجائزة لأديب عربي مصري. فعالمية أدبنا -إن كان عالمياً حقاً، وهو كذلك في تصوري- مزية كامنة فيه، "لا تضاف" إليه من قِبَل هيئة غربية يُقال لها عالمية. ولا يمكن لأية هيئة، مهما أوتيت من قوة وسلطان، أن تمنحنا ما ليس فينا!

أما بالنسبة إلى اللغة العربية، فهي لغة يتحدث بها الملايين، وهي اللغة التي أنزل بها القرآن الكريم الذي يؤمن به المسلمون في كل بقاع الأرض. وقد أثرت العربية كذلك في كثير من اللغات مثل التركية والفارسية والسواحلية والأردية، ولا أعتقد أن جائزة نوبل تفوق في أهميتها كل هذه العناصر الزمنية والدينية. وبالمناسبة، هناك مؤلفون منحوا جائزة نوبل ثم طواهم النسيان تماماً مثل بول هايس، وهو مؤلف يهودي ألماني مُنح الجائزة عام ١٩١٠، ولا يأتي له ذكر الآن إلا في الدراسات المتخصصة وفي الكتب عن جائزة نوبل!

ومع هذا يمكن القول إن اللغة الإنجليزية قد أصبحت ما يشبه اللغة العالمية، فهي لغة الاقتصاد والعلاقات الدولية، ولذا إذا أردنا التوجه لشعوب آسية وإفريقية وأمريكة اللاتينية فإن اللغة الإنجليزية، مع الأسف، هي سبيلنا إلى ذلك. ومن هنا تكمن أهمية ترجمة أهم الأعمال الأدبية والفكرية العربية إلى اللغة الإنجليزية.

س: لماذا لا نتوقف قليلاً عند كلمة "عالمية"، فانت لك وجهة نظر خاصة في هذا الأمر؟

ج: هذا أمر مهم بالفعل. كلمة "عالمية" تعني أنها "من صفات الإنسان في كل أنحاء العالم". وإذا قلنا "إن هذا العمل الأدبي عالمي"، فنحن نعني أنه يتناول مثل هذه الصفات الجوهرية، التي تشكل الرقعة المشتركة من إنسانيتنا. ولذا

فمثل هذا العمل لابد أن يجد صدى في نفوس كل الناس، باعتبار أن الناس يمكنهم فهم أفكار وحواس الآخرين.

ولكن هناك معنى آخر للكلمة، لا علاقة له بالإنسان، وإنما يعبر عن الامتداد المكاني، "فما ينتشر في العالم" يصبح عالمياً. وأعتقد أننا، في زمان الإعلام والأضواء البراقة، نستخدم الكلمة بهذا المعنى الأخير. فمحطة CNN التلفازية محطة عالمية، مع أن طريقة نقلها للأخبار (بعد تفتيتها ونزعها من سياقها) فضيحة أكيدة تعبر عن كل التحيزات الأمريكية الكريهة! وقد أصبحت كلمة "عالمية" مرادفة في معظم الأحيان لكلمة "غربي"، باعتبار أن ما هو غربي هو أكثر الأشياء انتشاراً في زماننا. وأعتقد أننا لو أخذنا بمعنى الكلمة الأول، أي إن العالمي هو ما يتفق مع ما هو جوهري في الإنسان، فإن نجيب محفوظ أكثر عالمية من كثير من الكُتَّاب الغربيين المحدثين، مثل همنجواي، الذين قبعوا داخل عالم الإنسان الغربي بما فيه من هزيمة واغتراب وعبث وانتحار. ونجيب محفوظ يشبه في هذا كبار الروائيين في الغرب في القرن التاسع عشر من أمثال ديكنز وجورج إليوت ودستويفيسكي. أنا لست مع الانغلاق وإنما مع الانفتاح على كل ما هو إنساني.

س: أعرف أنك مغرم بالسينما، فهل لك أن تحدثنا عن هذا الموضوع؟

ج: بالفعل أنا وزوجتي مغرمان بالسينما ونشاهد أعداداً كبيرة من الأفلام، خاصة حينما أذهب إلى نيويورك أو لندن حيث تعرض أفلام من كل أنحاء العالم، فأنا مغرم بالأفلام الإيرانية واليابانية، وأشاهد كثيراً من الأفلام الأمريكية وأخضعها للرؤية النقدية. فالشائع منها مع الأسف يقدم رؤية مبتذلة للنفس البشرية تحتفي بالحداثة الداروينية. المنظر الأساسي في الأفلام الأمريكية هو المطاردة: سيارة تطارد مجرماً، أعضاء المافيا يطاردون شخصاً آخر، مجرم قاتل يبث الرعب في قلوب أهل المدينة. بل إن أفلام الخيال العلمي تدور في نطاق هذه الرؤية الصراعية. وكل هذه الأفلام هي في واقع الأمر تعبير عن الحداثة المنفصلة عن القيمة. وأفلام رعاة البقر (بالإنجليزية: كاوبوي cowboy) المسماة "ويسترن western" هي أفضل تبدٍّ لهذا النموذج. فبطل الفيلم هو الرائد (بالإنجليزية: بايونير pioneer)، الرجل الأبيض الذي يذهب إلى البرِّية (أرض بلا شعب) ليكتشفها ويفتحها ويستقر فيها بعد أن يسرقها من أصحابها ويطردهم منها.

وهو يذهب متحرراً من أي قيم، وليس في يده سوى مسدسه الذي يستخدمه "لتطهير" الأرض من سكانها الأصليين. وكلنا يعرف المنظر الشهير، حين يقف اثنان من رعاة البقر في لحظة المواجهة التي يفوز فيها "الأسرع" وصولاً إلى مسدسه من غير التفات إلى أية قيم. إن هذا المنظر الذي انطبع في مخيلتنا منذ نعومة أظافرنا، يعلمنا كل أسس الداروينية الاجتماعية والحداثة المنفصلة عن القيمة: أن الصراع من أجل البقاء سنة الحياة، وأن البقاء لا يُكتب إلا للأصلح (أي الأقوى أو الأسرع أو الأكثر دهاء ومكراً)، وهي مجموعة من الصفات التي لا علاقة لها بأية منظومة قيمية، دينية كانت أم أخلاقية أم إنسانية. ثم يظهر الهنود الأشرار، أصحاب الأرض الأصليون، هؤلاء "الإرهابيون" الذين لا يتركون الكاوبوي وشأنه كي يرعى أبقاره ويبني مزرعته (أي مستوطنته) على أرضهم وأرض أجدادهم، بل أحياناً نجدهم يختطفون حبيبته البيضاء البريئة عنوة، دون سبب "واضح" (إذ إن الفيلم يجعلنا ننسى أن الكاوبوي محتل يمتلك أسلحة الدمار الشامل!). وعادة ما يقوم الكاوبوي بحصد الإرهابيين الهنود حصداً برصاصه دفاعاً عن "مزرعته" الشاسعة وعن حقوقه "المطلقة"، وعن عرض فتاته البيضاء البريئة (أو ربما عن جسدها، الذي يمتلكه هو وحده تماماً كما يمتلك الأرض التي سلبها). نستمتع بكل هذا دون أن ندرك أن الكاوبوي هو في واقع الأمر الرائد الصهيوني (الحالوتس)، وأنه الإنسان الأبيض الإمبريالي (الاستعماري الاستيطاني الإحلالي) الذي ينهَب الثروات أينما كانت، وأن الهنود (الذين تتم إبادتهم) هم نحن، العرب والفلسطينيون، وأن البرية هي، في واقع الأمر، العالم الثالث بأسره، أرض بلا شعب، أو شعب ينظر إليه الإنسان الغربي من خلال رؤيته الإمبريالية المنفصلة عن القيمة والتي تراه باعتباره مادة استعمالية يمكنه أن يحوسلها، أي يحولها إلى وسيلة يوظفها لمصلحته. وهكذا نستوعب نموذج الحداثة المنفصلة عن القيمة ونستبطنه، بلا وعي ولا إدراك من جانبنا، فقد جاءتنا مغلفة تغليفاً أنيقاً، جزءاً عضوياً كامناً في بنية فيلم لذيذ مسلٍّ!

س: هل هذا النموذج التحليلي يمكن تطبيقه على معظم الأعمال الأمريكية؟ ماذا عن أفلام الأطفال كتوم وجيري مثلاً؟

ج: نعم، هذا الكارتون يبدو لأول وهلة مسلياً ومضحكاً، بل وبريئاً. ولكننا لو تعمقنا قليلاً لاكتشفنا أن ثمة رؤية لعالم خال تماماً من أي قيم أو مثاليات،

عالم ترسخت أبعاده المادية المنفصلة عن القيمة في وجدان أطفالنا. فالعلاقة بين توم (القط) وجيري (الفأر) هي علاقة صراعية وإن كانت غير دموية (على عكس علاقة الكاوبوي بالهنود)، ولذلك نجدهما دائماً في حالة مطاردة (ومشهد المطاردة - كما أسلفت- هو أكثر المشاهد تواتراً في الأفلام الأمريكية). والصراع بين الاثنين لا ينتهي، إذ يبدأ ببداية الفيلم ولا ينتهي بنهايته. فالعالم حسب رؤية هذا الكارتون الكامنة، إن هو إلا غابة داروينية مليئة بالذئاب التي تلبس ثياب القط توم والفأر جيري. وعادة ما يقوم الفأر اللذيذ الماكر باستخدام كل الحيل (التي لا يمكن الحكم عليها أخلاقياً، فهي لذيذة وذكية وناجحة) للقضاء على خصمه القط الغبي ثقيل الظل. ولنلاحظ أن القيم السائدة في عالم توم وجيري قيم نسبية وظيفية براجماتية، لا علاقة لها بالخير أو الشر.

وإذا ما سألنا أنفسنا ما هي وظيفة القط؟ فالإجابة بدهية وهي حراسة المنزل وما فيه. وما هي وظيفة الفأر؟ هي سرقة المنزل والتهام ما فيه! ولكن المنزل هو عالم الإنسان والحضارة والقيم، أما الفأر فهو رمز عالم الطبيعة والمادة الخالي من القيم والمثاليات. فانتصار الفأر جيري على القط توم هو انتصار عالم الطبيعة والمادة على عالم الإنسان. ألا يوحي هذا بضرورة أن يذعن الإنسان لقوانين الطبيعة "الواقعية" المنفصلة عن القيمة، بدلاً من التمسك بالقيم والمثاليات الإنسانية والأخلاقية؟ ومن منا يريد أن يجد نفسه في معسكر القط ثقيل الظل الغبي الذي عادة ما يهزم في نهاية الأمر؟ وقد يقول قائل إنك تقرأ أكثر من اللازم ما بين السطور، وردي على هذا أنني لم آت بشيء من عندي، فالتحليل الذي أتيت به يستند إلى شواهد وأنماط توجد في العمل نفسه، وقد أتى بها المخرج ربما عن غير وعي، ولكنها مع هذا تعبر عن رؤية للعالم استبطنها المخرج وعبر عنها دون أن يدرك أبعاد هذه الرؤية وتضميناتها الفكرية والعملية، تماماً مثلما يستبطن أطفالنا الرؤية ذاتها دون وعي أو دراية منهم ومنا.

س: ما هي قراءتك لموقف الأفلام السينمائية من الحداثة؟

ج: المسألة تختلف من مخرج لآخر، في أفلام المخرج الإسباني المادوفار، وهو من أشهر المخرجين في العالم الآن، يتداخل العادي والإباحي، ثم يتفكك كل شيء بشكل كوميدي، مع أنه في ظروف عادية قد يبعث على البكاء. والنمط نفسه، أي

انفصال الواقع عن القيمة يظهر في فيلم يسمى "رحلة فيليشيا" حصل على عدة جوائز أوسكار. هذا العمل الفني فيلم تفكيكي حقيقي عن رجل مهنته تذوق الطعام، يعيش في عزلة قاتلة، يقضي كل حياته الخاصة يشاهد أفلام فيديو عن أمه التي كانت تقدم برنامجاً للطبخ في التلفاز ويحاول تقليدها. ويبدوأن علاقته بأمه علاقة مرضية، ولذا فهوغير قادر على الزواج، كما أن من ضمن هواياته الأساسية ارتداء الملابس الداخلية الأنثوية. وحتى يخرج من عالمه هذا يدعي أمام فتاة (يقابلها في الشارع) أن زوجته قد ماتت حتى تتعاطف معه وتذهب معه إلى منزله لتقيم معه فيقضي على عزلته. وحين تفكر أن تتركه يقوم بتخديرها، وينتهي الفيلم بانتحار "البطل" أو الرجل الأجوف. أفلام المخرج الإيطالي فريدريكو فيليني فيها تصوير لعالم الحداثة يبدو محايداً ولكنه في واقع الأمر فيه تركيز على جوانب التحلل والتفكك فيها. ويقوم وودي ألن، مخرجي المفضل، بتقديم نقد كوميدي للحداثة المنفصلة عن القيمة. يسير البطل في أحد أفلامه في ردهات إحدى المتاحف حتى يصل إلى إحدى لوحات جاكسون بولاك وهي عبارة عن مساحة سوداء لا أكثر ولا أقل، فيجد بجوارها فتاة جميلة، فيقرر أن يتعرف عليها ويخطب ودها فيسألها: "ماذا تقول لك هذه اللوحة؟" فتجيبه: "إنها تؤكد مرة أخرى سلبية العالم، فراغ الوجود الموحش المتوحش، حيرة الإنسان الذي فُرض عليه أن يعيش في أزلية مجدبة بلا إله، وكأنه لسان لهب صغير يهتز في فراغ هائل لا يوجد فيه إلا الخراب والفزع والمذلة التي تصوغ للإنسان قيداً كالحاً لا جدوى من ورائه، في كون أسود عبثي". وهذا وصف لا بأس به لعالم الحداثة المنفصلة عن القيمة وللإنسان الذي يتحرك داخله. ولكن البطل يستمر في مسعاه أن يخطب ودها فيسألها: "ماذا تفعلين يوم الأحد؟" وتجيبه قائلة: "سأنتحر"، وكأن هذه هي الإجابة الوحيدة الممكنة في مثل هذا العالم. ولكن البطل لا يستسلم فيسألها: "وماذا عن يوم السبت؟" أي يوماً واحداً قبل انتحارها، فهو يتشبث بشكل كوميدي حزين بقيمة الحب في هذا العالم العدمي المظلم، يتشبث به حتى ولو عن طريق الإحساس بالمفارقة الساخرة.

س: لكن هناك أفلام أكثر مباشرة في نقدها للحداثة؟

ج: نعم فيلم مثل "شيكاغو" يقدم رؤية لعالم يسيطر عليه التعاقد بشكل يودي بالإنسان تماماً، ويوجد فيلم آخر "الأمير الصغير" (يستند إلى رواية سانت

أكسوسبري) هي عبارة عن مجموعة من الأحداث كلها تنتقد العقلية التعاقدية. ومن أطرف الأحداث في هذا الفيلم، أن الأمير الصغير كان ينتقل بين الكواكب المختلفة. وفي أحد الكواكب يجد عالِماً قد اخترع حبوب مياه، من يأخذ حبة منها فلن يشعر بالعطش لمدة أسبوع. فيسأله الأمير الصغير ما فائدة مثل هذه الحبوب، فيجيبه العالم الجليل أنه "عندما لا يشرب المرء لمدة أسبوع فإنه يوفر بذلك ساعتين وعشر دقائق وثلاث ثوان". فكان رد الأمير الصغير بسيطاً وطريفاً جداً حيث قال: "أما أنا فأفضل أن أسير إلى ينبوع ماء صاف وأشرب منه كوباً من الماء". وحينما يقابل الأمير الصغير الثعلب، يعطيه هدية وهي عبارة عن مظروف، ويخبره أن يفتحه فيما بعد، وحين يفتح الأمير المظروف يجد فيه عبارة واحدة: "لا يمكن أن تبصر بشكل واضح إلا من خلال القلب، لأن كل الأشياء الجوهرية غير منظورة!". هذا استرداد للبعد الديني، والبعد الروحي، والبعد الإنساني، الذي يندرج كله تحت فكرة التراحم وليس فكرة التعاقد. وكما قلت فإن هذا ترك أثراً عميقاً في فكري.

الفكرة نفسها توجد في فيلم "الساموراي الأخير" وهوعن ضابط أمريكي سابق يذهب إلى اليابان ليقوم بتحديث الجيش الياباني الناشئ في مرحلة الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث نظير أجر، فهومجرد مرتزق متعاقد! ولكنه حين يواجه الساموراي، يعجب بهم وببطولتهم وبإحساسهم بالعزة والكرامة الذي يتجاوز عمليات البيع والشراء والمال والتعاقد.

س: هل هذا سر إعجابك بأفلام المخرج الياباني أكيرا كيروساوا؟

ج : المرجعية النهائية في أفلام كيروساوا ليست القيمة المادية والتعاقد (كما هو الحال في الحداثة المنفصلة عن القيمة) وإنما القيم الإنسانية والتراحم. فيلم "المحارب الظل Shadow Warrior" أو "كاجاموشا" (باليابانية) شاهدته عشرات المرات. الإنسان فيه له أبعاد ملحمية بطولية، قد تكون مأساوية في نهاية الأمر، ولكنها بطولية. في أحد مناظر فيلم "المحارب الظل"، يرد إلى علم أحد شيوخ القبائل أن شيخ القبيلة المعادية قد لقي حتفه، فيعلن أنه لن يشعر بفرح جبان بسبب موت عدوه، ثم يقوم ويرقص رقصة حزينة بمروحته ويتأمل فيها موت البطل. يصور فيلم "المحارب الظل" الخساسة الإنسانية، ولكنه يؤكد وجود الأبعاد البطولية العظيمة

ومقدرة الإنسان على تجاوز سطح المادة، على عكس الأفلام التي تنطلق من الحداثة المنفصلة عن القيمة التي تفكك الإنسان وتؤكد الجوانب الخسيسة في النفس البشرية، وعجز الإنسان عن التجاوز. الشيء نفسه نجده في السيرة الهلالية، كل شيء في السيرة الهلالية نبيل وعظيم وليس له علاقة كبيرة بالمنفعة المادية. تبدأ السيرة بالصلاة على النبي والتغني بأمجاد العرب، تأكيداً على أن هذا عمل ملحمي له قداسته، فهو يتناول سيرة بطل ملحمي. وإن توقف المنشد لسبب من الأسباب ويعود للإنشاد، فإنه يصر على الصلاة على النبي، وإن طُلب منه أن يدخل في الموضوع توفيراً للوقت فإنه يرفض تماماً.

في أحد أحداث السيرة تأتي إحدى النسوة تطلب من أبي زيد أن يعيد لها فرسها الذي اغتصبه أحد أعدائه، فيوافق ويقرر دخول معركة من أجل فرسها. فيعبر بقية المحاربين عن دهشتهم من هذا القرار: أمن أجل فرس سيدخل البطل أبو زيد الهلالي معركة؟ فيوضح لهم أن المسألة ليست مسألة فرس، بل المسألة هي القيمة الإنسانية المطلقة: أن يأتيه إنسان ضعيف يطلب منه أن يدفع عنه الظلم الذي وقع عليه فلا ينصره. هذه القضية لا يمكن حسابها في إطار المكسب والخسارة وحساب المدخلات والمخرجات المادية، فهي تحسب في إطار القيمة الأخلاقية والإنسانية والمطلقة.

الأبعاد الملحمية نفسها، والإحساس بالقداسة نفسه يظهر في قضية موت البطل في السيرة الهلالية. كثير من المنشدين يرفضون أن يغنوا هذا الجزء، لأنهم لا يريدون أن يموت البطل. ولكن السيرة لابد أن تنتهي ويطرح السؤال نفسه: كيف يموت أبو زيد؟ تُحل إشكالية النهاية المأساوية بطريقة بطولية. ففي بداية السيرة حينما رأت أم أبي زيد غراباً أسود، تمنت على الله أن يعطيها طفلاً مثله، فاستجاب الله لدعائها وولد أبوزيد أسود. في المشهد الأخير يغضب أبو زيد من قبيلته ويحمل قربة ماء ويذهب إلى الصحراء فيأتي غراب أسود وينقر القربة فتسيل المياه فيموت من العطش، بمعنى أنه هو المسؤول عن موته، وهكذا يموت البطل الملحمي.

أضع في مقابل هذا ما حدث في ألمانية النازية، ففي ألمانية النازية كانوا يصنفون بعض البشر على أنهم أفواه تأكل ولا تنتج، ومن ثم لابد من القضاء عليهم، مسألة تعاقدية ولا يمكن نقدها من داخل المنظومة المادية، لأنه إذا كان

المواطن فعلاً رجلاً مسناً أو طفلاً معوقاً ولا ينتج، إذن ما هي فائدته المادية!. وقد كتب أحد العلماء الألمان دراسة بيّن فيها بطريقة علمية مادية صارمة أنه لو تم القضاء على المسنين والمعوقين فمعنى هذا أن الاقتصاد الألماني سيوفر ١٥٠ ألف طن مربى، و٩٥٥ طناً من الزبدة، وكذا وكذا. وهذا أمر منطقي في الإطار المادي. لكن في إطار التراحم والإيمان بالقيم الإنسانية المطلقة، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٥١، الإسراء: ١٧/ ٣٣] بمعنى أن الإنسان هنا مطلق، في هذا الإطار التراحمي الإيماني، لا يمكن قبول المنطق العلمي المادي العدمي المعادي للإنسان.

صدر لي كتاب (قصيدة الملاح القديم) وهي ترجمة لقصيدة الشاعر الإنجليزي صمويل كوليردج التي تحمل هذا العنوان، وهي قصيدة عن سفينة تضم جماعة من البحارة تبحر في المحيط ويأتي طائر يحيونه باسم الإله، ويُكونون معه جماعة تراحمية. فكان الطائر يأتي ويأكل ويلعب معهم ويجلس يراقبهم وهم يصلون، كلها أفعال غير مادية، فهي ليس لها مردود مادي. لكن الملاح القديم لا يدرك المضمون الرمزي للطير بل ويقرر أنه لا نفع له، وأنه قد أتى بالضباب، فيرديه قتيلاً. حينئذ تبدأ رحلة العذاب، فالملاح القديم حكم على نفسه أن يعيش في عالم بلا معايير ولا مطلقات، عالم يصفه هو نفسه بأنه عالم غاب عنه الإله، عالم تعاقدي تشرق الشمس فيه فجأة وتختفي فجأة. ويظل البحار القديم في عذابه هذا ويرى ثعابين البحر فيجدها لزجة كريهة فيحقد عليها. ولكن إدراكه للأمور يبدأ في التغير تدريجياً، فيعيد النظر إلى ثعابين البحر فيجدها جميلة وينبثق ينبوع الحب في قلبه، ويباركها، أي إنه أدرك جمال الأشياء ورمزيتها التي تتجاوز المنفعة والوظيفة المادية فتنفك اللعنة وتبدأ عملية الخلاص. وتنتهي القصيدة بأن يعود الملاح القديم إلى اليابسة، ويذهب إلى الراهب ويعترف له ويتحول مرة أخرى إلى إنسان يدخل الجماعة الإنسانية. في تعليقي على هذا أقول: إن هذه الإنسانية التراحمية ذات الأصول المسيحية لا تختلف البتة عن الإنسانية الإسلامية أيضاً داخل إطار التراحم، فبدلاً من المقاييس النفعية المادية توجد مقاييس إنسانية ترى أن الإنسان ليس مجرد جسد مادي، بل جسد مادي وشيء آخر يجعله قادراً على تجاوز عالم المادة. هذا هو مدى مركزية فكرة التراحم في وجداني وعقلي ومنظومتي الفكرية.

س: هل تلقى منك الأفلام العربية الاهتمام نفسه؟

ج: مع الأسف، أنا غير متابع بشكل جيد للأفلام العربية. فكثير من الأفلام العربية منفصلة عن الواقع. فقد شاهدت فيلم "إسماعيلية رايح جاي" ولم أستطع أن أكمله بسبب رداءته. وشاهدت مثلاً فيلم "صعيدي في الجامعة الأمريكية" فوجدته فيلماً تافهاً وسخيفاً، درجة البلاهة فيه غير عادية، يقدم رؤية متناقضة مع نفسها. وأعتقد أن المخرج وضع منظر حرق العلم الإسرائيلي حتى يجذب الناس. وهو فيلم يسقط في العنصرية كما هو الحال في الأغنية السودانية. لم أضحك في هذا الفيلم على الإطلاق. حاولت أن أرى هذا الفيلم وثيقةً اجتماعية فرأيتها سطحية جداً. لكن هناك أفلام أخرى جيدة، فيلم شاهين الأول "باب الحديد" كان جيداً، لكنه بعد ذلك تدهور وأخرج أفلاماً مملة، مثل "إسكندرية ليه" وفيلم "المصير" وهو فيلم إيديولوجي يدل على عدم فهم للحضارة الأوربية، ولا يفهم ابن رشد ولا الحضارة الإسبانية. كما شاهدت فيلم "البوسطجي" وهو فيلم متميز، وطبعاً لا يمكن أن ننسى رائعة شادي عبد السلام "المومياء" وهناك أفلام محمد خان وفيلم "سارق الفرح" لا بأس به على الإطلاق و"آيس كريم في جليم"، فيلم عدمي تماماً ولكنه يدل على حرفية عالية. وفيلم "الكيت كات"، وشاهدت "الإرهاب والكباب" لعادل إمام كان جيداً، لكن الأفلام الأخرى مثل "طيور الظلام" سقطت في الإيديولوجية الحكومية، وقد شاهدت فيلم "بحب السيما" وهو فيلم جيد من الناحية الفنية، ولكن شأنه شأن "آيس كريم في جليم" فيلم عدمي تماماً، وكان يجب ألا تحتج عليه الكنيسة القبطية وحسب، بل كل مسلم وكل إنسان يعتز بإنسانيته وبالقيم الإنسانية. وشاهدت مؤخراً رائعة يسري نصر الله "باب الشمس" وهو فيلم يقدم رؤية عميقة للمأساة الفلسطينية من دون مبالغة أو زخرفة، كما أنه قدم رؤيته من خلال لغة سينمائية متميزة.

س: ما هو سر اهتمامك بفن المعمار الذي يتبدى في تزيينك لمدخل منزلك بلوحات تشكيلية ورسوم وموزاييك؟

ج: العمارة والفنون التشكيلية أشكال فنية يعيش الإنسان معها بل وداخلها، ولذا فهي تشكل وجدانه ورؤيته في كل لحظة دون أن يشعر. ولعله من خلال دراستي للشعر الرومانتيكي بدأت أدرك أن الجمال يعمق الانتماء، على عكس

الوظيفة، فالشيء الجميل يفترض أن الإنسان إنسان لا يعيش داخل المادة وحسب، وإنما يعيش داخلها ويتجاوزها إلى ما وراءها في الوقت نفسه. يستخدم الإنسان الكرسي ليجلس عليه ويريح جسده. ولكن الكرسي عمل حضاري صنعته يد الإنسان، ولذا نجد أن الإنسان يصنع كرسياً يتجاوز الوظيفة المادية، ومحلى بزخارف ليس لها قيمة مادية محددة، وليس لها نفع مادي مباشر، ولكنها تعبر عن شيء ما في الإنسان يتجاوز سطح المادة. ومن هنا اهتمامي بالمعمار والفنون التشكيلية. وقد تنامى الإحساس بأهمية الجمال نتيجة اهتمامي بالخصوصية والفرادة، فالمادة لا سمات لها ولا ملامح، على عكس الفن، فكل عمل فني عظيم له شخصيته وملامحه الخاصة. وقد تعمقت كل هذه الأحاسيس مع تحولي من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان. يلاحظ في الآونة الأخيرة أن العالم بأسره يتجه نحوتأكيد الوظيفة التي تنكر الخيال وتمحو الهوية وتقتل الروح على حساب الجمال والرمز. وفي هذا الإطار تُصنع كراسي وغرف نوم مهمتها هي أداء وظيفتها وحسب، ويسمون هذا أثاثاً حديثاً "مودرن" وبسيطاً، دون التفكير في الأثر الوجداني والمعنوي لمثل هذا الأثاث "البسيط" الذي لا جذور له ولا انتماء، والذي يصلح في أي زمان وأي مكان ولأي إنسان أينما كان، وكأن الإنسان يعيش في فراغ كامل لا حدود له لا هوية ولا جذور. وكأن الإنسان الذي يعيش في الدنمارك لا يختلف عن الإنسان الذي يعيش في دبي أو في الخرطوم!

س: العمارة التي تقطن فيها وشقتك تعبر عن فكرك وعن تمردك على الحداثة المنفصلة عن القيمة؟ أليس كذلك؟

ج: أنا أحب أن أعيش أفكاري، حتى لا تبقى أشياء مجردة جامدة. وهذا يتضح في موقفي من عمارتي وشقتي، فقد قام أحد المهندسين ببنائها بالطريقة العادية، باعتبار أن العمارة هي مبنى مكون من أربعة جدران، كل شقة فيه مقسمة إلى بضع حجرات يحشر فيها البشر وكأنهم (هامبورجر) إنساني نظير أجر معين. وكان ما يسيطر على ذهن هذا المهندس - شأنه شأن كل المهندسين - هو لجنة تحديد الإيجارات وليس كيف يعيش فيها البشر. وأتذكر أنني اقترحت أن يقسم الدور إلى ثلاث شقق، وأن تزود كل شقة ببعض الخدمات داخل الشقة مثل خزانة في الحائط

لتوفير كثير من قطع الأثاث، وهذا سيساعد الشباب الناشئ على الزواج وأن يبدؤوا حياتهم. فقيل لي إن لجنة الإيجارات ستصنفها على أنها إسكان شعبي ستؤجر الشقة في حدود ٧ جنيهات فرفضت بطبيعة الحال، لأنني بصفتي صاحب رأس مال من حقي الحصول على عائد معقول من رأسمالي، فأنا أرى النقود باعتبارها حرية مجمدة، أي يمكن استخدامها لتحقيق وتنفيذ بعض أفكاري في المستقبل. المهم عندما بدأ المهندس في تنفيذ هذه العمارة لاحظت تعدد الشُّرُفات عديمة الفائدة بصورة مبالغ فيها، ولم يكن لها وظيفة واضحة، فطلبت منه أن ينقص من عددها فأخبرني أن هذا سيقلل من القيمة الإيجارية للشقة، فما كان مني إلا أن تمردت هذه المرة وأصررت على إلغاء إحدى الشرفات وضمها للغرفة المجاورة. وكما اقترحت على المهندس أن تكون واجهة العمارة على الطراز العربي، كما هو الحال في الكوربة في مصر الجديدة، فسخر من طلبي هذا ورفض تنفيذه، مع أن العملية بأسرها كانت ستكلف نحو ٨٠٠ جنيه عام ١٩٧٤. وحيث إنني لم أكن متحكماً في رأس المال المستثمر، كان علي الانصياع.

وحينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩ وتسلمت العمارة فوجئت بقبحها الذي يفوق الوصف. المدخل على سبيل المثال كانت حوائطه مغطاة بمادة براقة سوداء تسمى جرانولايت، والسقف مغطى بالمادة نفسها وإن كان باللون البرتقالي: كنت حينما أدخل العمارة أقول لنفسي هذا مبنى يليق بالمعلم فلان الفلاني المقاول الكبير، لا بأستاذ للأدب الإنجليزي مثلي، وبالفعل بدأت في تعديل كل شيء فقمت بنزع الجرانولايت اللعين ووجدت في أحد محلات الأشياء القديمة لافتة مكتوباً عليها (ديوان المديرية) وهي تخص مديرية الجيزة القديمة والتاريخ المكتوب عليها ١٨٧٢ أي قبل الاحتلال الإنجليزي، فعلقتها على مدخل العمارة. ثم وضعت بعض الأشياء التراثية مثل كرسي عربي كنت قد اشتريته من العطارين من الإسكندرية، كما علقت على الحوائط بعض لوحات من السيراميك أحضرتها من تونس ولوحة من السيراميك التركي القديم أبدعها الفنان رحمي، رحمه الله، ووضعت زخارف من العصر الأيوبي كنت قد اشتريتها من المتحف الإسلامي في الستينيات، كما وضعت نورج، وصندوق عروسة قديماً، ثم زخرفت السلم بالطريقة نفسها حتى يكون للمنزل هوية.

س: ولكنك لم تكتف بتغيير المدخل، أليس كذلك؟

ج: نعم، فقد أعدت صياغة شقتي من الداخل، وقد تم ذلك من خلال اجتماعات مكثفة مع كل أعضاء الأسرة كنا نعقدها يومياً تقريباً. وتم الاتفاق على الخطوط العامة، وبقيت نقاط اختلاف بخصوص التفاصيل. كنا بطبيعة الحال محصورين بالهيكل المعماري الموجود بالفعل؛ لا يمكننا تغييره (فهذا يتطلب هدم العمارة!)، ومن هنا بدأنا نطلق على تجربتنا في إعادة صياغة المنزل "المعمار الداخلي التحويلي"، فهي محاولة للتخلص من القبح المعماري المحيط بنا، معمار وظيفي نفعي، يعامل الإنسان كما لو كان كائناً طبيعياً بلا ذاكرة، ولكننا لا يمكننا هدمه فهو ثروة مادية. لذا لم يبق أمامنا سوى التعامل مع الهيكل المادي القائم والتحرك داخل حدوده.

ثم ناقشنا مساحة الشقة، فوافقنا جميعاً على أن الشقة المصرية قد قسمت بطريقة تجعلها صالحة بالدرجة الأولى لاستقبال الضيوف، ومن ثم توجد مساحة استقبال خارجية ضخمة مفتوحة (وقد أصبحت هذه هي آخر صيحة)، وغرفتا نوم صغيرتان ملحقتان بها وكأن الإنسان يبني بيته ليتحرك في رقعة الحياة العامة لا ليكون مأوى خاصاً له يعيش ويتحرك فيه. وانطلاقاً من إدراكنا هذا، وافقنا على إلغاء فكرة غرفة الصالون، فهي مساحة معطلة تؤدي إلى انكماش المساحة المتاحة للمعيشة، وبطبيعة الحال كان هناك كره متأصل عندنا جميعاً للصالون المذهب بالذات. ووافقنا جميعاً على إلغاء المساحة المفتوحة وأصبحت مكاناً للمعيشة. كما وجدنا (بالتجربة) أن غرفة الطعام هي أقل الغرف استخداماً، ومن ثم قررنا أن يصغر حجمها وأن توضع في مكان غير مهم في الشقة. أما أهم الأماكن في الجزء الخارجي من الشقة، فقد خصص للمعيشة اليومية، أي إننا ركزنا على رقعة الحياة الخاصة في الشقة ووسعناها.

ومن الأمور التي لم نناقشها ولم نتفق عليها صراحة، ولكنها كانت مفهومة ضمناً، حب القديم. وطبيعتي التي تميل إلى التجريد والتنظير سمت هذا "استعادة التاريخ" لمبنى حاول أن يلغي التاريخ، "واستعادة الذاكرة" لمبنى يحاول أن يغوص في النسيان. ومن هنا شراء الأشياء القديمة واستخدامها في تزيين المنزل.

س: هل هذا يعني أن المنزل تحول إلى متحف جميل؟

ج: على العكس، فمع حبنا للقديم، إلا أننا رفضنا فكرة تحويل المنزل إلى متحف، فأنا أؤمن بالفرق بين ما أسميه الماضي المتحفي والماضي الحي، فالماضي المتحفي (مثل ماضي مصر الفرعوني) جميل ولا شك، وبقاياه لابد أن نحافظ عليها وندرسها من أجل جماله في ذاته ومن أجل الذاكرة التاريخية للإنسانية جمعاء. ولكننا بعد الفتح الإسلامي تغيرت الأنساق الرمزية واللغوية والدينية والحضارية بحيث صار امتداد هذا الماضي في حياتنا منعدماً تقريباً، وإن وجد امتداد له فهو في بعض التفاصيل (مثل بعض الكلمات مثل "أمبو" والتي تعني "ماء"، وأسماء بعض القرى والمدن مثل دمنهور، وبعض العادات الشعبية مثل أكل الملانة والفسيخ في شم النسيم) التي لا تغير بشكل جوهري من رؤيتنا العربية الإسلامية للكون، وهي الرؤية الممتدة من الماضي إلى الحاضر، تعيش فينا وتشكل أساس خريطتنا المعرفية أو نماذجنا الإدراكية. ولذا اخترنا الطراز العربي أساساً، وإن كان هناك بعض القطع الفرعونية في منزلنا. ونحن لم نلجأ لتقليد الماضي وإنما لمحاكاته، وثمة فرق بين التقليد والمحاكاة. فالتقليد هوأن تحاول أن تنقل شيئاً بحذافيره (وهذا ما يفعله بعض دعاة التغريب ممن يحاولون أن ينقلوا الحضارة الغربية كما هي، والمفارقة أنهم لا يختلفون كثيراً عن بعض السلفيين ممن يحاولون نقل "الماضي المجيد" بحذافيره). أما المحاكاة فهي أن يحاول المرء أن يصل إلى جوهر شيء ما، ثم يولّد منه ما يتناسب مع زمانه ومكانه. فكنا نزور البيوت المملوكية القديمة ونتدارس ما فيها ونحاكيها من خلال ترجمة فلسفتها المعمارية الداخلية والخارجية إلى طراز حديث.

وقد وجدنا أنه لابد من تطوير طراز عربي إسلامي حديث يحاكي القديم ولا يقلده، يلائمنا ويريحنا ولا يسقط في قبضة تقليد القديم أو الغربي. هذا الطراز لابد أن يكون منفتحاً قادراً على استيعاب الأساليب الأخرى، شرقية كانت أم غربية، وقد سميته الأسلوب الاستيعابي.

س: كيف ترجمت هذا الأسلوب الاستيعابي في شقتك؟

ج: معظم أثاث بيتي من الطراز العربي، ولكن غرفة المائدة من الطراز الإنجليزي الذي يقال له "إدواردي". وقد اخترنا هذه الغرفة (التي وجدتها ملقاة أمام

أحد محلات الأثاث القديم في السيدة عائشة، واشتريتها ببضعة جنيهات)، أقول اخترناها لجمالها ولأنها يمكنها، من خلال خطوطها المستقيمة، أن تندمج ببساطة مع الطراز العربي الإسلامي. ومن مظاهر هذا الأسلوب الاستيعابي أن أبواب الغرف ليست متماثلة ولا نمطية، فكل باب له شخصيته، ومختلف عن الأبواب الأخرى (لا ندري سر إصرار كثيرين على أن تكون كل الشبابيك والأبواب متماثلة، سوى أنهم خضعوا للتنميط الذي تفرضه الصناعة الحديثة وفكرة خط التجميع).

ثم عاملنا شقتنا معاملة مدخل العمارة، فعلى سبيل المثال، بجانب الأرائك العربية يوجد كرسي فوتيه قديم من الطراز الذي يسمى "تونيه"، وفي غرفة نومي يوجد قطعة معدنية كتب عليها بالمقلوب "نام نوم العوافي يا جميل". وهي جزء من سرير قديم، وتوجد على شباك السرير من ناحية الرأس، وتوجد مرآة على شباك السرير الأخرى؛ فحينما يذهب الإنسان إلى فراشه لينام يجدها منعكسة على المرآة أمامه ويراها لبضع لحظات.

ومما استرعى انتباهنا الحواف الحادة للحوائط والكمرات التي كانت تشبه السيوف المشرعة أو المقاصل الحادة، فقمنا "بكسر السوكة" كما يقول المقاولون، أي كسر حروف الكمر والحوائط لتميل إلى الاستدارة. أما في النقطة التي يلتقي فيها الحائط القائم بالسقف (في زاوية قائمة) فقد وضعنا زخرفة من الجبس طليت بلون الحائط حتى تبدوكما لو كانت جزءاً أصلياً منها. كما استخدمنا الشبك الممدد أحياناً لعمل الأقواس وتحويل الممرات في المنزل إلى أقبية. وقد لاحظت أن السقف منخفض للغاية فقمت بوضع زخارف وعبارات من كتب الخط العربية على كل الأبواب وفوق معظم الكمرات بحيث يتوقف عندها النظر ولا يصل إلى السقف. (كنا أحياناً نصور العبارة بعد تكبيرها أو تصغيرها ثم نقصها ونلصقها، فتبدوكما لوكانت مكتوبة على الحائط مباشرة، ولا يلاحظ أحد هذه الطريقة البسيطة في الزخرفة). وزينا الجدران بما يسمى الشمسيات (المستطيلة) والقمريات (الدائرية) من فن الجص المعشق بالزجاج الملون، وهي نوافذ تثبت في الحائط (لا تفتح -ولا تغلق). كما أنني لاحظت أن الشقق الحديثة مجموعة من الجدران الصلبة، ووجدت أنني حينما أضع عليها قطع المصوغات القديمة (كردان فلاحي قديم) فإنه يعطيها جمالاً خاصاً ويقلل من حدة صلابة الجدران. وقل الشيء نفسه عن قطع السجاد أو الباتيك التي تعلق على

الحائط، فهي الأخرى تخفف من حدة صلابة الحوائط. ثم وضعت أثاثاً عربياً ليحل محل أثاثي الفرنسي، قام المهندس محمد مهيب بتصميمه. وابتعدنا قدر طاقتنا عن الخرط (المشربية) والصدف اللذين يتصور معظم الناس أنهما جوهر الأثاث العربي، وبدلاً من ذلك استخدمنا الحشوات أي الزخارف بالخشب على جسم الأثاث نفسه (مما يخفض من ثمن الأثاث ويجعله في متناول الجميع). وبدلاً من الشبابيك العادية قمت بعمل مشربية حديثة مكونة من الزجاج المزخرف عن طريق الصنفرة وشرائح الخرط، كما أضفت لها في الجزء العلوي بعض الزجاج المعشق، وهي تشبه الـ bay window الأمريكية (وهو شباك يتكون من ثلاثة أضلاع، بارز من الحائط إلى الخارج)- وتفتح في الاتجاه البحري. وقد فضلنا الرخام الأسيوطي على الباركيه والخزف، وفضلنا الشبابيك الخشبية على الألوميتال.

ومن المعروف أن المنزل العربي ينظر للداخل وليس للخارج، ولذا فالحديقة التي تقع في وسط المنزل عنصر معماري أساسي. وهذه الحديقة في تصوري تشير من طرف خفي إلى الجنة التي يحلم بها الإنسان. ولكي أوحي بهذه الفكرة قمت بتحويل (المنور) إلى حديقة وضعت فيها الأشجار ونافورة صغيرة وبلاطات الزليج وبعض القطع الأثرية الفنية. وقد حاولنا أن تكون هناك تحف من كل البلاد العربية (باب من نجد - كرسي من دمشق - مرآة من المغرب... إلخ)، ومن بلاد أخرى (لوحة من أمريكة اللاتينية - أخرى من جمهورية التشيك - أوان ولوحات من إيران - تماثيل من ماليزية- أعمال شعبية من جزر المولديف). وقد نجحنا في أن تبقى التكاليف في حدود إمكانيات أي أسرة من الطبقة المتوسطة. بل أزعم أن الأثاث العربي أجمل وأرخص من الأثاث الفرنسي، إلى جانب أنه يشعر الإنسان بالدفء والانتماء.

وقد زينّا الحوائط بلوحات من الفن المصري الحديث (سيد عبد الرسول- رباب نمر- حلمي التوني- مصطفى الرزار- أحمد فؤاد سليم وغيرهم). كما قمت بتغيير واجهة العمارة التي كانت على الأسلوب "الدولي" القديم، فزينّاها ببلاط أندلسي وبكتابات عربية، كما كنت أنوي إن شاء الله بناء سبيل ماء صغير لإحياء نوع من المعمار اندثر حالياً، ولكن أحد جيراني قام بعمل سبيل فكفاني المشقة، وإن كان شكله حديثاً للغاية.

س: متى بدأ اهتمامك بالفن الإسلامي؟

ج: في طفولتي في دمنهور كانت هناك عدة مبان رئيسية على الطراز العربي (مبنى البلدية والسينما والمكتبة) وكنت أحبها، ويبدو أنها ظلت كامنة في وجداني. وحين ذهبت إلى الولايات المتحدة. كنت زائراً دائماً لمتحف المتروبوليتان في نيويورك. كما قطنا لبضعة أشهر بجوار متحف الـ Cloisters الذي يعرض فنون العصور الوسطى في الغرب. فكان من اليسير علينا أن نتردد عليه باستمرار، خاصة أنني كنت أدرس لاتينية وإنجليزية العصور الوسطى وآدابها في ذلك الوقت. ثم افتتح جناح الفن الإسلامي في متحف المتروبوليتان وذهبت لزيارته، وذهلت مما رأيت من جمال وتقوى. وقد استرعى انتباهي الفن العثماني، وبدأت بعض قناعاتي عن التقدم والتخلف تهتز. كل هذا جعلني أتنبه إلى عظمة الحضارة الإسلامية التي كانت قد بعدت في وجداني بسبب تخصصي الأكاديمي ورؤيتي الفلسفية (الغربية المادية). ثم استرعى انتباهي الفروق الواضحة بين فنون العصور الوسطى الغربية والفن الإسلامي، ففي متحف الكلويسترز كانت الفنون كلها دينية: تماثيل العذراء والطفل، شبابيك كنائس، أيقونات كلها جميلة رائعة وتعبر عن تقوى حقيقية أحترمها وأحترم أصحابها، ولكنها مختلفة عن الفن الإسلامي. فقد لاحظت أن المقدس والزمني في الفن الإسلامي يتداخلان بشكل فيه تناسق وتركيب ولكنهما لا يلتحمان أبداً، فبدأت أدرك أن محاولة الحكم على الفن الإسلامي والفنون العربية والذات العربية بمقاييس غربية تدعي أنها عالمية أمر ممجوج وخائب.

وقد عرفت فيما بعد أن كثيراً من الأجانب الذين دخلوا الإسلام دخلوه عن طريق الفنون الإسلامية. فالفنان بيجار، راقص الباليه الفرنسي المعروف، اعتنق الإسلام من خلال دراسة السجاد والرسومات المركبة داخله. كما أن روجيه جارودي كان له اهتمام خاص بالمعمار الإسلامي. ولعل هذا ينبه الداعين للإسلام إلى أهمية الفن الإسلامي والإسلام الحضاري (وإن كان معظمهم للأسف لا يعرف إلا الجانب العقلي في الإسلام، وهم لا يعرفونه بطريقة فلسفية عميقة، فهم لا يدركون أن الإطار الفلسفي أو المنطق الفلسفي هو الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يحاور من خلاله الآخر، باستخدام مقولات متقابلة وليس من خلال نصوص نؤمن بها نحن ولا يؤمن بها هو).

س: ماذا عن اهتمامك بالفن الحديث؟

ج: اهتمامي بالفن الغربي يسبق اهتمامي بالفن الإسلامي والمصري الحديث، فأنا أنتمي لهذا الجيل الذي كان يرى أن النهضة تعني استيراد النموذج الحضاري الغربي وتطبيقه إما كما هو، أو بعد إدخال بعض التعديلات عليه. وحيث إنني كنت متخصصاً في الأدب الغربي وفي تاريخ الأفكار، ونظراً لإيماني بترابط كل الفنون كان لابد أن أدرس الفنون الغربية وتاريخها، وقد أتيحت لي فرصة زيارة كثير من متاحف أوربة الهامة. والفن الانطباعي وما بعد الانطباعي من أقرب الفنون إلى نفسي. وكلما سنحت لي الفرصة أن أشاهد لوحات مونيه Monet "زنابق الماء" (وهي عبارة عن سلسلة لوحات ضخمة موزعة على متاحف العالم) فإنني أفعل ذلك. وكلما ذهبت إلى متحف، فإنني عادة ما أتوجه إلى القسم الذي يعرض الفن الانطباعي وما بعد الانطباعي، فأبحث عن لوحات جوجان Gauguin، وفان جوخ Van Gogh، ورنوار Renoir، وهنري روسوHenri Rousseau، وفويار Vuillard، وبطبيعة الحال أذهب إلى القسم الذي يعرض فنون الأرنوفو(التي خلبت لبي منذ طفولتي). وأحب بعض فناني العصور الوسطى والفنانين الهولنديين في القرن السادس عشر والسابع عشر (خاصة فيرمير Vermeer وبروجيل Bruegel الأب والابن).

أما بالنسبة إلى الفن الحديث فالأمر جد مختلف. فمثلاً أحب بعض أعمال بيكاسو Picasso وموندريان Mondrian وماتيس Matisse، وإن كنت غير متيم بهم. حينما كنت في برلين عام ٢٠٠٠ تصادف أن كان هناك معرض لأعمال بيكاسو يدور حول موضوع القبلة، وفي الوقت نفسه معرض لبعض أعمال ماكس إرنست Max Ernest وإدوارد مونش Edward Munch. فوجدت أن أعمال بيكاسو قد تتسم بالتوازن واتساق الألوان والجرأة في التعامل مع الخطوط، لكن ثمة بعداً ما أفتقده في أعماله ووجدته في هذين الفنانين، لعله حيوية معينة تتجاوز مسألة التناسق. والحيوية نفسها أجدها في أعمال الفنان السويسري بول كلي Paul Klee (عرفت أنه عاش بعض الوقت في حي بولكلي في الإسكندرية، وأنه سمي باسمه) وبدرجة أكبر في أعمال فناني المدرسة الوحشية، وخصوصاً دوفي Dufy وأعمال مدرسة الرواد الروس أمثال كاندنسكي. ورسومات الفنان مارك شاجال Marc Chagall لها مكانة خاصة في

وجداني، فهو فنان رومانسي لوحاته تنبض بالحياة وبتأكيدها. واحتفاؤه بقريته الروسية هو احتفاء بالحياة الريفية بشكل عام. وهو لا يكترث كثيراً بالحدود المادية للأشياء ولا ألوانها الواقعية وإنما يعيد صياغتها لتتفق مع رؤيته. فيرسم بقراً يطير في السماء وعروساً وعروسها تحيط بهما الزرقة العميقة يحومان على القرية بأسرها، وهكذا. (أشار أحد النقاد إلى أن الزرقة العميقة هذه واختفاء البعد الثالث الذي يجعل لوحاته تشبه المنمنمات، تشي بأثر الحضارة التركية عليه، وهذا بدوره ربما يشير إلى أصوله الخزرية). وأشير دائماً إلى أن شاجال يهودي ولكن يهوديته هي رمز للإنسانية جمعاء (على عكس المفهوم الصهيوني لليهودية الذي يستبعد الآخرين، ويقسم العالم إلى يهود وأغيار).

س: من أين وجدت الوقت للاهتمام بالفن وأنت مشغول بكتابة (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) وكتاباتك الأخرى؟

ج: من المفارقات أن (الموسوعة) التي أحكمت قبضتها علي، ومنعتني من التخصص في الفنون التشكيلية، ساهمت بشكل غير مباشر في زيادة شغفي بهذه الفنون، إذ كنت أشعر أحياناً في أثناء كتابتها أنني أعيش في عالم رمادي مجرد مكون من كلمات وكلمات وكلمات، والكلمات مكونة من حروف، والحروف في نهاية الأمر أشياء مجردة متناثرة لا معنى لها. فنشأت لدي حاجة للألوان والأشكال المتعينة. وكثيراً ما كنت أترك الموسوعة لأمُرَّ على قاعات الفنون لأشاهد اللوحات والتماثيل. كما كنت أقوم بتعديل وإدخال بعض التغييرات على منزلي كي أستخدم يدي أو أستخدم جزءاً من وجداني تعطل بسبب انشغالي بعالم الكلمات والحروف. فكنت على سبيل المثال أغيّر في شبابيك منزلي، وأزعم أنني طوّرت طريقتين لصنع شبابيك الزجاج المعشق بطريقة رخيصة للغاية، وقمت بتحويل كثير من نوافذ منزلي بهذه الطريقة. كما أنني أضفت أقواساً (آرشات) مصنوعة من الأبلكاش غيرت من هويتها ومنظرها، بل إنني كنت أحياناً أغير في أرضية العمارة والمنزل. كنت مرة في إحدى محلات الرخام، وأعجبتني قطعة رخام مشغولة تسمى عند الحرفيين "سرة"، وقررت أن أركبها في سلم المنزل. وحين حان وقت تركيبها، أخبرني العمال بأنها لا يمكن أن تركب إلا في صالة ضخمة، وأشاروا إلى أن المساحة على السلم صغيرة للغاية.

فجلست أتأمل فيها بعض الوقت ثم وجدت أنها لو وضعت في وسط بلاطات من الرخام ستحتاج إلى مساحة واسعة، أما لو وضعتها داخل إطار من الرخام غير مقسم إلى بلاطات فإن الوضع يصبح جد مختلف، لأن الرخام في هذه الحالة سيكون بمثابة إطار، أما البلاطات فهي تحتاج إلى امتداد. وشرحت للعمال نظريتي، فانبهروا بالفكرة ووافقوني عليها. وبعد ساعة عادوا لتركيبها ولم أكن موجوداً. فأخبرتهم زوجتي أنهم يمكنهم أن يبدؤوا العمل لحين عودتي، فأخبروها بأنهم يؤثرون الانتظار، "لأن الدكتور عنده نظرية". وبالفعل حينما عدت قمنا بتنفيذ "النظرية"، وأعجب بها العمال أيما إعجاب لأنها جديدة. وفي أثناء تركيبها اكتشفت إمكانات الشنيور على الرخام، إذ يمكن زخرفة الرخام به، فطلبت منهم رسم بعض النقوش العربية الموجودة على باب شقتي على رخام السلم، ففعلوا ذلك في بضع دقائق وأفلت أنا من قبضة (الموسوعة) والتجريد بضع لحظات، وازداد السلم جمالاً! وكانت زوجتي تضيق أحياناً بعمليات الهدم والبناء المستمرة. أما الأستاذ أحمد بهجت الذي يسكن عندي في العمارة، فكان يقول لي لم لا تكتب رواية أو عملاً فنياً وتتركنا وشأننا!

س: هل عبر اهتمامك بالفنون التشكيلية عن نفسه في حياتك الفكرية؟

ج: يظهر اهتمامي بالفنون التشكيلية في اهتمامي بأغلفة كتبي، وقد حالفني الحظ أن الفنان حلمي التوني هو الذي صمم أغلفة معظم كتبي. وقد حاولت تطوير مفهوم ما يسمى "الكتب الفنية" (بالإنجليزية: آرت بوك art book). وقد صدر لي كتاب (عاشق من فلسطين) و(العرس الفلسطيني)، وقد صمم غلافهما وزودهما ببعض اللوحات الفنان الفلسطيني كمال بلاطة. وفي الكتاب الثاني، قام خطاط عربي بكتابة النص العربي بخط جميل وقد أخذت لوحات هذين الكتابين وأعطيتهما للفنان الخطاط الشعراني مع النصوص والدراسة النقدية، وصمم كتاباً جميلاً بعنوان (فلسطينية كانت ولم تزل) وهوكتاب لم يعرض للبيع، وأهديت النسخ لبعض المؤسسات الفلسطينية لبيعه لحساب الانتفاضة الفلسطينية. وكما أسلفت صدرت طبعة مزدوجة اللغة من قصيدة (الملاح القديم) لكوليردج، وقامت الفنانة رباب نمر برسم تسع لوحات تصور مراحل القصيدة المختلفة (وكما أقول مازحاً يبدو أن الله سبحانه وتعالى خلق رباب نمر لرسم هذه القصيدة! فعالمها الأسطوري الطفولي المركب واهتمامها بعلاقة

الإنسان بعالم الطير والحيوان، يجعل معجمها الفني مهيأ بشكل كامل للتعبير عن القصيدة تشكيلياً).

كما يظهر اهتمامي بالفنون التشكيلية في اهتمامي بالأزياء، فكثيراً ما أقرأ أخبارها وأتتبع أخبار مصممي الأزياء وما تجود به قريحتهم من أفكار مخيفة تدل على أن همهم هو "اللعب" الذي يعبر عن حساسية ما بعد الحداثة في الغرب وليس الإبداع. وقد صممت لنفسي قميصاً يتفق مع أوضاعنا البيئية والثقافية، فالقميص لا رقبة له (ما فائدة الرقبة في بلادنا سوى أننا نضطر لغسلها وكيها؟) وهو قميص مفتوح من الأمام مثل الجلابية وله جيبان كبيران أسفل القميص وجيب صغير في النصف الأعلى. وكثيراً ما كان الناس يوقفونني ليسألوني من أين اشتريت هذا القميص، فمن الواضح أنه يحل كثيراً من المشاكل لأنه متوائم مع بيئتنا.

ويرتبط الاهتمام بالفنون التشكيلية برغبتي الشديدة في شراء الأشياء القديمة. عند عودتي من الولايات المتحدة إلى قاهرة الانفتاح عام ١٩٧٩ أصبت بصدمة حضارية حقيقية، وأخذت استجابتي (أو رد فعلي) شكل الاهتمام الحاد بالأشياء القديمة والرغبة شبه المرضية في اقتنائها (إلى درجة أنني كنت أقترض أحياناً لشراء بعض الأشياء القديمة إن وقعت في هواها)، فاقتنيت أشياء قديمة عديدة لا يربطها رابط (مكواة - طربوش - خوذة جندي ألماني نازي في العلمين... إلخ). وقد احترت في تفسير ظاهرة شغفي الشديد بالأشياء القديمة، فقرأت كتاباً في سوسيولوجية الأنتيكة وعرفت منه أن جامعي الأشياء القديمة هم عادة أناس مشغولون بالتاريخ والزمان والتفرد. فالشيء القديم، على عكس السلعة، لا يتكرر ولا يوجد على نطاق جماهيري، بل يؤكد رقعة الخاص والفريد.

س: هل هناك فنون أخرى أنت مهتم بها؟

ج: أهوى الاستماع للموسيقا الكلاسيكية الغربية والعربية وبعض الأغاني الغربية والعربية. فأنا أعشق موسيقا الحجرة، خصوصاً الموسيقا الباروك (وأعمال تليمان على وجه التحديد). وحينما سألت صديقي (وأستاذي) سعيد البسيوني عن أي أنواع الموسيقا يحب، فوجئت بقوله إنها الباروك. وحينما سألته عن السبب، قال: "كل أنواع الموسيقا محاولات متعثرة أن تكون موسيقا، إلا الباروك، فهي الموسيقا

التي تحققت من خلالها حالة الموسيقا". وفي هذا ولا شك شيء من المبالغة، ومع هذا لقي قوله صدى في قلبي. وأحاول تفسير حبي للباروك، فأذهب إلى أن الباروك هو آخر أنواع الموسيقا قبل عملية الترشيد التي أخضعت لها الموسيقا الغربية (وكل مناحي الحياة في العالم الغربي). كما أتصور أن موسيقا الباروك لا تزال تتضمن فكرة المقدس، وأنه بعد ذلك تظهر الموسيقا الرومانتيكية بما فيها من فردية مطلقة، بحيث يصبح الفرد هو موضع الحلول. وأستمع بكثرة لأعمال موزارت وتشايكوفسكي وبرامز وفيفالدي. ومن الآلات الأثيرة لدي الأوبو والفلوت (كم أحب أن أسمع إيناس عبد الدايم) وآلة قديمة تسمى الريكوردر. وقد ساعدني أبنائي على تذوق الغناء الغربي الحديث، فعشقت غناء البيتلز.

أما الموسيقا العربية الكلاسيكية فكنت أداوم على حضور حفلات الموسيقا العربية أيام عبد الحليم نويرة. أذكر أنه في إحدى الليالي كان متألقاً ولعب الأوركسترا دور "كادني الهوى" لمحمد عثمان وغنت معه فرقة الموسيقا العربية، فجُن الجمهور وظل يصفق عند الانتهاء من الدور، فأدى الفريق الدور مرة ثانية ثم ثالثة. وخرجنا قرابة الساعة الثانية صباحاً وقد أسكرنا الطرب. وفي الصباح، كان عندي محاضرة في الشعر، فأخبرت الطالبات عما حدث بالأمس وقلت لهن إنني سأدرس معهن نص "كادني الهوى" وتوزيع نويرة لهذا الدور، والإحساس المأساوي الملهاوي فيها ("للحسن ده بالطبع أميل/ يللي تلوموا ده شيء بالحق")، وكيف أن نويره يوظف الصمت أحياناً والتماوج بين الصوت الأنثوي والصوت الذكوري. المهم بعد عشرة أعوام كنت في الأوبرا أحضر حفلة لفرقة الموسيقا العربية بقيادة سليم سحاب، أدت فيها الفرقة أغنية "كادني الهوى" (حسب توزيع نويرة). وفي أثناء انصرافي، قابلت بعض طالباتي اللائي أخبرنني بأنهن حرصن دائماً على حضور حفلات فرقة الموسيقا العربية وعلى سماع دور "كادني الهوى" بعد أن استمعن لمحاضرتي (وتأكدت للمرة المليون من أهمية دور المدرس).

وهناك أغان لها مكانة خاصة عندي مثل "تسلم إيدين اللي اشترى" لعبد المطلب، و"يا غاليين علي" لحمد قنديل، و"لا تبكي يا عين على اللي قلبه حجر" لشفيق جلال. وهناك أغنية في غاية الجمال تلحين مدحت عاصم ومن كلمات أبي القاسم الشابي وغناء عبد العزيز محمود تسمى "الصباح الجديد". وحينما أدعى لحديث

إذاعي ويطلبون مني أن أذكر الأغنية التي أحب سماعها أذكر "الصباح الجديد"، ولكنهم يعتذرون دائماً إذ يبدو أن هذه التحفة الفنية قد فقدت. وأحب أغاني عبد الوهاب القديمة ومعظم أغاني عبد الحليم حافظ وأغاني فيروز. كما أحب أغاني ماجدة الرومي وكاظم الساهر ومحمد منير، وبعض الأصوات الجديدة (لطيفة وغادة رجب) وإن كنت أجد أن اختيارهم للنصوص غير موفق البتة مع أنه يوجد كتّاب أغانٍ من الدرجة الأولى مثل صلاح جاهين وسيد حجاب وعبد الرحمن الأبنودي.

س: ألا تستهويك المناظر الطبيعية؟

ج: لم يكن حب الطبيعة إحدى صفاتي، ففي أثناء إقامتي في الولايات المتحدة، وهي بلد غني بالمناظر الطبيعية، كنت لا أزور إلا المتاحف والمباني المهمة من الناحية المعمارية، وحين كنت أزور الغابات أو الجبال كنت أفعل ذلك من أجل أبنائي. وفي أثناء رحلتي الطويلة في أوربة أنا وزوجتي والتي قمنا بها بعد انتهائي من دراسة الدكتوراه والتي استغرقت أربعة شهور، كنت لا أزور إلا المتاحف والمعالم الأثرية. ولعل هذا يعود إلى اهتمامي المتطرف بالأنساق وبالحضارة بحسبان أنها من صنع يد الإنسان. وقد دعم من هذا الموقف تراثي الإسلامي (كما كنت أفسره لنفسي)، فالحضارة العربية هي أساساً حضارة مدن (لا حضارة بدو رحل كما يروج بعضهم) فهي قد بدأت في مكة والمدينة ثم توالت بعد ذلك المدن (دمشق- بغداد- القاهرة...إلخ). وقد جاء في الذكر الحكيم ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٧٢]. فالإنسان هوالمركز، والطبيعة هي الهامش. ومن المنظور نفسه كنت أردد دائماً الآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾...﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البقرة: ٢/ ٣١، ٣٤]. فالله سبحانه وتعالى بعد أن علم آدم الأسماء، أي أكسبه الحالة الإنسانية (فانفصل عن الطبيعة) أصبح مركز الكون. كما كنت أردد قول سقراط: "أنا محب للمدينة، وساكنو المدن هم أساتذتي، وليس الصخور أو الشجر". كما كنت أخبر الطالبات بقول الناقد الإنجليزي الدكتور جونسون Dr. Johnson (القرن الثامن عشر) حينما رأى أن صديقه بوزيل Boswell قد بدأ يعجب بالطبيعة في فرنسة: "إن النباتات إن هي إلا النباتات، سواء في هذا البلد أم ذاك. ولذا فلنر كيف يختلف أهل هذه البلاد عمن تركناهم خلفنا".

وقد كان كل هذا تعبيراً عن التمركز حول الإنسان (الهيومانية).

ولكني مؤخراً لاحظت أنني بدأت أهتم بالطبيعة، ولكن مع هذا يظل اهتمامي مركزاً على الحدائق، وحينما أزور بلداً ما، فإنني عادة ما أبحث عن حديقة النباتات فيها، أو حدائق القصور، فأزورها وأقضي فيها بعض الوقت. وأحب الحدائق اليابانية، خاصة ما يسمى "حديقة الحجر"، وهي عبارة عن مساحة تفرش بالأشجار والرمال وتُرتب بشكل معين ثم تحاط هذه المساحة بأشجار خضراء عميقة الخضرة. والمفروض في هذه الحديقة أن تساعد على التأمل (وهي مرتبطة بالبوذية من طراز الزن). ولعل اهتمامي بالحدائق هوتعبير عن إيماني بثنائية الوجود الإنساني (الجسد والروح - الخير والشر... إلخ)، فالحديقة هي النقطة التي تتقاطع فيها الطبيعة مع الإنسان، فهي ليست بشيء طبيعي/ مادي، ولا هي بعمل فني، بل هي ثمرة التوازن بين الإنسان والطبيعة والتفاعل بينهما.

س: سمعنا ايضاً ان في داخلك شاعراً لا يسمع به احد؟

ج: لقد كتبت أشعاراً خاصة، ولم أتوقف لحظة عن كتابة الشعر. وقد صدر لي ديوان شعر شجعني على إصداره أنني وجدت اهتماماً كبيراً من جانب قرائي بالجانب الإنساني من حياتي، خاصة بعد أن نشرت مذكراتي رحلتي الفكرية. وقد شجعني بعض الأصدقاء على نشرها مع أنها لا تعتبر من عيون الشعر، إلا أنها تلقي ضوءاً على شخصيتي وعلى جوانب كثيرة من حياتي وفكري، ولذا فعنوان الديوان (أغنيات الخبرة والحيرة والبراءة)، وعنوانه الفرعي هو (سيرة شعرية شبه ذاتية، شبه موضوعية) حتى يربط القراء بينها وبين (رحلتي الفكرية)، التي وصفتها بأنها سيرة غير ذاتية غير موضوعية. وإذا كان شعري يتميز بشيء فأعتقد أنه سيكون العمق الفلسفي، ونصف الديوان شعر حر والنصف الآخر شعر منثور، فهناك قصيدة عن أغنية عبد المطلب "تسلم إيدين اللي اشترى"، وهناك قصيدة عن الانتفاضة، وقصيدة في مدح الرسول، ﷺ. وقصائد في الجزء الأخير كتبتها بعد أن أصبت بالسرطان حيث حلمت أن أصدقائي جاؤوا ليزوروني وأنا على فراش الموت وكتبت لكل منهم قصيدة. ولكنني والحمد لله تعافيت، فبدأت أكتب مجموعة من القصائد عن هؤلاء الأصدقاء، وآخر قصيدة موجهة لزوجتي.

س: هل مازالت كتابة الرواية عندك نوعاً من الأحلام المؤجلة؟

ج: كنت أفكر في كتابة رواية عن "ريا وسكينة" وطوال عمري أعد لهذه الرواية، لأنني اكتشفت فيها أشياء غريبة، فمثلاً عند إعدامهما أخذت واحدة منهما موقفاً داروينياً، وأكدت أنها لوأتيحت لها الفرصة مجدداً لأعادت ارتكاب تلك الجرائم التي ارتكبتها، فقد كانت مؤمنة بالقوة والصراع الطبقي وكانت ترى أن السيدات اللاتي كانت تقوم بقتلهن يستحققن القتل، لأنهن ساقطات ولا يستحققن الحياة، وكأنها تملك مفاتيح الحياة والموت. أما الأخرى فقد انهارت تماماً، وكنت قد شرعت في التحضير الفعلي للعمل، ولكنني فوجئت بالأستاذ صلاح عيسى يصدر كتاباً عنهما يجيب فيه عن كل أسئلتي وبصورة مدهشة. إن كتاب صلاح عيسى الذي صدر مؤخراً عن "ريا وسكينة" كتاب تأريخ اجتماعي من الدرجة الأولى لا نظير له في المكتبة العربية، وبذلك انتهى مشروعي إلى الأبد. كما بدأت في كتابة رواية تسمى "الشهيد" عن أستاذ جامعي، غارق في حياة الفكر والتأمل يسمع عن قريب له مجرد إنسان عادي يتسلل إلى غزة ويدخل في إحدى المستوطنات الصهيونية ويستشهد في أثناء اشتباكه مع المستوطنين والجنود الإسرائيليين. فتهز هذه الواقعة الأستاذ الجامعي ويبدأ في جمع بعض المواد عنه حتى يكتب رواية وثائقية عنه، ويتأمل في الوقت ذاته في حياته. وكان المفروض أن تتقاطع في الرواية الأجزاء الوثائقية مع تأملات الأستاذ مع عدد من الفلاشات باك، أي تذكّر أحداث الماضي. ولا أدري هل سأكتب هذه الرواية، أم أن العمل السياسي سيستغرقني.

س: ما الذي جعلك تدخل عالم الأطفال؟

ج: هناك عنصر شخصي وهوأنني أعشق البراءة، وأرى أنه كي يكون المرء مبدعاً عليه أن يتحلى بقدر كبير من البراءة. كما أنني أحب القصص بشكل عام، وخاصة قصص الأطفال. وقد سمعت كثيراً من القصص من خالتي مبروكة مربيتي في دمنهور. وحين كنت في الولايات المتحدة قرأت قصص الدكتور سوس وهي قصص في غاية الجمال والإنسانية والعمق. كل هذا خلق تربة خصبة لاهتمامي بعالم قصص الأطفال واستعداداً داخلياً للولوج في هذا العالم. ولكن التربة الخصبة والاستعداد الداخلي لا يكفيان وحدهما. فثمة ظروف محددة هي التي دفعتني دفعاً لكتابة قصص

للأطفال. ولفهم هذا لابد أن أشير إلى المدة الطويلة التي قضيتها أنا وزوجتي في الولايات المتحدة الأمريكية لإكمال الدراسة، وهي فترة تقرب من ١٢ عاماً وكانت المرة الأولى التي أذهب فيها إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٣ وبعدها بعام رزقت بابنتي الكبرى نور. وعندما بدأت تكبر قمنا بشراء "عروسة" أمريكية جميلة مثل عرائس الفلاحين عندنا مصنوعة من القطن والقماش وذات ملامح إنسانية بريئة "طفلة" وليست مجسمة اسمها راجدي آن، ومن فرط إعجابي بهذه العروسة اشتريت لنفسي واحدة أخرى، مازلت أحتفظ بها.

وفي عام ١٩٦٥ ظهرت العروسة باربي وهي على عكس السابقة تماماً فهي مصنوعة من البلاستيك، أي مادة صلبة، وملامحها أنثوية بجاذبية جنسية عالية، وبالتدريج تحولت إلى أميرة الاستهلاك. فباربي هذه لها منزل فاخر وملابس كثيرة وبوي فريند boy friend وأصدقاء كثيرون، يدورون كلهم في الفضاء المادي الاستهلاكي، الذي يدور فيه الإنسان الأمريكي. وإذا كان الدب Teddy bear رمزاً للحضارة الغربية في عصر التحديث ومرحلة التقشف، فباربي هي رمز لهذه الحضارة نفسها في عصر ما بعد الحداثة والسيولة الفلسفية، حضارة الهامبورجر والتيك أواي والجينز والـ T. Shirt وهي حضارة لا جذور لها. ومع أن باربي ذات أصول أمريكية فإنها لا تعبر عن الهوية الأمريكية أو الغربية، وإنما هي تعبير عن رؤية مادية، متطرفة في المادية، تهدف إلى تحطيم الهوية والخصوصية، وفي نهاية الأمر الإنسانية المركبة، إذ تجعل من الإنسان كائناً استهلاكياً، دوافعه اقتصادية وجنسية مادية وحسب.

وقد قرأت إحصائية تقول بأن أحذية باربي التي بيعت، لووضعت حول محيط الكرة الأرضية لدارت حوله خمس مرات، وهذا يعطي فكرة عن مدى انتشارها. ووصلت إلى نتيجة مفادها أن هذه العروس ليست مجرد لعبة وإنما هي مؤامرة ضد أطفال العالم (بما في ذلك أطفال الولايات المتحدة، بل وبالذات أطفال الولايات المتحدة)، مؤامرة تهدف لتحويلهم إلى شخصيات استهلاكية لا هوية لها، وإلى إفقادهم براءتهم وطفولتهم حتى يدخلوا عالم السوق بسرعة. إنها تشكل نوعاً من أنواع التدريب على إيديولوجية الاستهلاك وتحويل الطفل إلى إنسان اقتصادي جسماني.

وكنت مرة في طريقي لشراء دب "تيدي بير" لطفلتي ولكني وجدت أنه يمثل الحضارة الغربية، وضحكت وقلت إنني لن أدع طفلتي تنام مع "الإمبريالية الغربية".

فتعلق الطفل بحيوان ليس جزءاً من بيئته يولد لديه إحساساً بالاغتراب والدونية. وحين رزقت بابني ياسر، كان المفروض أن أشتري له أدوات الحرب وأسلحة الدمار الشامل، فرفضت بطبيعة الحال.

كما أنني وجدت أن أفلام الكارتون الأمريكية مليئة بالعنف والكراهية، فهي تعبير حقيقي عن الحداثة الداروينية. بطبيعة الحال لم يكن بوسعي أن أمنعهم من مشاهدة الكارتون وكنت أكتفي بشرح تضميناته لهم. وكان لابد من أن أملأ الفراغ الذي خلقته في حياة أولادي نتيجة لرفضي اللعب الأمريكية التي تروج لاقتصاديات السوق ولنموذج الصراع، ومن هنا بدأت في تأليف القصص التي تنقل للطفل نماذج معرفية حضارية أكثر إنسانية، وبدأت في نسج عالم أسطوري معاصر متكامل لطفليّ، نقطته المرجعية النهائية الصامتة هي عالمنا العربي وقيمنا الإسلامية، أقول الصامتة لأنني لا أتحدث عنها بشكل مباشر ولا أذكرها، فالقصص ليست وعظية، فبناء القصة وسردها كفيل بنقل الرسالة، فأنا أومن بأن الذكريات والأساطير المشتركة بين الأزواج والأصدقاء وأعضاء الأسرة هي أهم العناصر التي توطد الصلة بينهم وتزودهم بعالم خاص بهم يتحركون داخله ويدركون العالم من خلاله فيزدادون ارتباطاً ومحبة. وقد وجدت أنه من خلال هذا العالم الخاص الذي نسجته يمكنني تفعيل مفهوم الهوية والخصوصية خارج عالم الألعاب الداروينية والاستهلاكية الأمريكية، وهومفهوم نتحدث عنه كثيراً دون أن نتحرك لتطبيقه.

س: ماذا تعني ببناء القصة؟

ج: بناء القصة هو تقريباً هيكلها وكيفية ترتيب عناصرها الأساسية. وقد لجأت إلى حيلة فنية وهي أن كل القصص التي أرويها يحيط بها إطار قصصي آخر بطله "الجمل ظريف" (وليس الدب فلان أو الخنزير علان) والجمل ظريف شخصية فريدة فهوغير مدرك لحقيقة أنه جمل، ويتصور أن نور وياسر ولداي هما أخواه وأن زوجتي الدكتورة هدى هي أمه. وحينما حاولت أن أحدد علاقتي به، أخفقت في البداية ولكنني شعرت بعد ذلك أن المسافة بيني وبينه ليست كبيرة.

هذا الجمل له قصة معي، فعندما كنت طفلاً كانت أمي توقظني في رمضان عند السحور، لأسمع "المسحراتي" الذي كان يقف في الشارع ومعه صبي يحمل فانوساً

لينادي على أسماء أطفال الحي الواحد تلوالآخر. وذات مرة استيقظت وسمعته ينادي اسمي ويقص قصة طريفة عن جزار في المدينة المنورة كان على وشك أن يذبح جملاً، ولكنه فر واختبأ وراء رسول الله ﷺ وطلب منه الأمان، فحماه وأنقذه. وارتسمت في ذهني صورة الرسول ﷺ - يجلس في وقار- والجمل يقف وراءه ناشداً الأمان. والجمل هنا يهرب من الحالة الحيوانية إلى الحالة الإنسانية. وتساءلت عن معنى أن يهرب ذلك الحيوان ويطلب الأمان؟ وأعجبتني هذه القصة وبقيت معي. كما كان هناك جمل المحمل الذي كان يحمل الكسوة الشريفة (كسوة الكعبة) ويمر في أرجاء القاهرة وفي دمنهور. كان الجمل يطوف في شوارع دمنهور على ظهره سرج ملون وطبلتان، ويجلس على سنم الجمل رجل يجلس في وقار ويقرع الطبلتين. وكان بجوار محل والدي محل مصوغات الجمل ويربض في واجهته جمل ذهبي جميل لايزال رابضاً هناك (حاولت إقناع صاحب المحل أن يبيعه لي ولكنه رفض لأنه أصبح جزءاً من هوية المحل). وأخيراً كنت أرى كثيراً من الجمال في السوق في دمنهور في صباي. كما كنا كثيراً ما نقرأ عن الجمل "سفينة الصحراء"، وعن مركزية الجمل في الوجدان العربي. كل هذه العناصر تداخلت وتمازجت إلى أن ظهر الجمل ظريف بطل قصصي التي أحكيها لأطفالي ثم أكتبها.

وأحاول من خلال الجمل ظريف وبعض التفاصيل الأخرى أن أربط الطفل العربي بعالمه العربي الإسلامي والعالم الحديث، ومع هذا أردت أن أدخل إلى عالم القصص التقليدية والأساطير العالمية، غربية كانت أم شرقية، وأقدمها لطفل القرن الواحد والعشرين، فذات الرداء الأحمر تحمل في قصتي اسم نور (وهواسم عربي جميل واسم ابنتي في الوقت ذاته). ولأنها تعيش في هذا الزمان فإنها تذهب لجدتها بالدراجة. وحينما لاحظ الذئب مرورها، ناداها ثم سألها إلى أين هي ذاهبة، فقالت له بكل جرأة: إلى جدتي، "يلزم خدمة". ولأنها تركب دراجة وتتحرك بسهولة بين عالم الأسطورة والعالم الحديث فهي تصل قبل الذئب. وبعد قليل يصل الذئب متنكراً فتهجم عليه نور وأخوتها فيوسعونه ضرباً، فيصرخ من الألم ولكنه يتعجب قائلاً: "حسب القصة التي أعرفها المفروض أن أصل قبل ذات الرداء الأحمر". فيخبرونه أنه لم يعد يفهم شيئاً، ثم يعطونه بعض الطعام وتأمره الجدة أن ينظف الحديقة، ولكنه يهرب راجعاً للغابة، ليكمل قراءة قصته القديمة التي ينتصر فيها مع أن الواقع في القرن

الواحد والعشرين يؤكد أنه انهزم، هزمه ذكاء نور وأصحابها، وأصبح الذئب الشهير بالمكار وليس المكار، لأن مكره لم يعد ينطلي على ذات الرداء الأحمر. وأخيراً يحمل البساط السحري نوراً والدراجة وأصحابها إلى المنزل. والطفل هنا يعرف أنه لا يوجد بساط سحري لكنه يضحك، ويظل البساط رمزاً يربطه بالقصص القديمة الجميلة، وغير الواقعية.

سندريلا في قصة "سندريلا وزينب هانم خاتون" شابة ذكية مثقفة تعيش مع أمها. وتدعى إلى الحفل الذي سيقيمه الملك بمناسبة عودة ابنه الأمير قمر الزمان من الخارج بعد حصوله على الدكتوراه. فتحضر لها زينب هانم فستاناً جميلاً ثم تعرض عليها أن تحضر لها حذاء زجاجياً (كما جاء في القصة) فترفض سندريلا قائلة لها إنها سترتدي حذاءها العادي، ثم تأتي لها زينب هانم بعربة يجرها عدة جياد، فتقول لها سندريلا: "نحن الآن نركب سيارة الأجرة وهي أرخص وأسرع"، ثم تذهب هي ونور إلى الحفلة فيستقبلهما الأمير قمر الزمان ويسعد بهما. وعندما تترك سندريلا الحفلة تنسى حذاءها ويبدأ الأمير في البحث عنها. وحينما يعثر عليها تطلب منه سندريلا أن تجرب الحذاء كما جاء في القصة، فيرفض ويقول لها إنه في أثناء حديثه معها أعجب بعقلها وليس بحذائها، وتنتهي القصة بهذا الشكل.

إنها محاولة لوضع الشخصيات القديمة في إطار العالم الحديث، ونحن بذلك نغير النص فهو ليس نصاً مقدساً، نحن لا نتجاهله ولكن نطوره وندخل عالم الأسطورة برموزنا فتصبح أقرب إلينا ونشعر بقدرتنا على التغيير. وتحاول القصص أن تقدم عالماً مركباً فيه الخير والشر، فيه النظام والفوضى، فيه الفرح والحزن، فعالم الأطفال جزء من عالمنا. إن قصصي تحاول أن تعلم الأطفال ضرورة إدراك أن العالم ليس بسيطاً ولا أحادياً، بل مركباً، وأنه لفهمه لابد أن يجتهدوا ولا يتلقوا.

س: يلاحظ أن بنية قصص الأطفال التي تكتبها مختلفة في بعض العناصر عن بنية القصص التقليدية، فما المقصود بهذا؟

ج: أحاول مزج القديم بالجديد وعنوان سلسلة قصص الأطفال التي أكتبها هي "حكايات هذا الزمان"، فهي "حكايات" تستدعي الماضي، ولكنها تدور أحداثها في "هذا الزمان"، أي في الحاضر. عالم الأسطورة التقليدية جميل وساحر

وفيه مخزون إنساني، ولذا لا بد من الاحتفاظ به لكن لا يمكن الاحتفاظ به محنطاً، وكي نبث فيه الحياة حتى يصبح فعالاً، نربطه بعالم الطفل الحديث. ولذلك فالذئب المفترس يصبح "الشهير بالمكار"، وفي قصة سندريلا توجد سيارة أجرة ولكن يوجد أيضاً بساط الريح. كما أنني أحاول أن أجعل الطفل يدرك أنه يمكنه التحكم في عالم القصص. ولذلك فبعض القصص تتغير نهاياتها مثل قصة "الأميرة والشاعر" وهي تتحدث عن قصة الشاعر الذي يشفي الأميرة من مرضها فيقرر الملك أن يزوجها منه، ولكن الأميرة ترفض لأنها تريد أن تكمل دراستها الجامعية، فيحتج الأطفال في القصة الإطارية المكونة من نور وياسر (أبنائي) ونديم (حفيدي) والجمل ظريف، يحتج هؤلاء ويقولون إن القصص التي يعرفونها تنتهي نهاية سعيدة، فيقوم راوي القصة بتغيير النهاية حسب طلبهم ويقول إن الأميرة تخرجت في الجامعة وقابلت الشاعر من جديد فوافقت على الزواج منه.

وثمة قصة أخرى اسمها "من زهرة إلى زهرة" تتحدث عن أميرة تحب القصص جداً، وكانت لديها مشكلة بأنها لا تريد للقصص أن تنتهي، وتطلب قصة لا نهاية لها، وهذا أمر بطبيعة الحال مستحيل. وكانت الأميرة تبكي بكاء حاراً حينما تنتهي القصة مهما تنوعت أحداثها، ومهما كان طولها. ولكن لابد أن يعرف الطفل أن كل شيء في الحياة الإنسانية له بداية ونهاية. تحاول القصة أن تنقل هذه الفكرة للطفل من خلال أحداث القصة. إذ يأتي شيخ حكيم، ويخبر الملك والد الأميرة أن باستطاعته أن يلبي طلبها ولكنه اشترط عليها ألا تطلب منه أن ينهي القصة، فوافقت وهي فرحة للغاية، وبدأ الشيخ في السرد القصصي: "كان يوجد حديقة جميلة جميلة، وفيها أشجار خضراء خضراء، وزهور صفراء صفراء. وتأتي الطيور وتنتقل من غصن إلى غصن ومن زهرة إلى زهرة"، ويستمر الشيخ في السرد ويقول: "من غصن إلى غصن ومن زهرة إلى زهرة". ويكررها المرة تلو المرة والأميرة في غاية السعادة، ولكنها بعد مدة بدأت تشعر بالجوع وتمنت لو يتوقف الشيخ بضع لحظات لتأكل شيئاً ولكن الشيخ يستمر، وتبدأ تشعر بالتعب ولكن الشيخ الراوي يستمر: "ومن زهرة إلى زهرة ومن غصن إلى غصن" وتصرخ في النهاية "كفى" وتنام.

وفي كتابتي للأطفال أعلمهم أن هناك أنواعاً من القصص؛ فهناك قصة واقعية، وقصة واقعية جداً، وقصة أسطورية، وقصة رمزية. وأخيراً كتبت مجموعة من القصائد

(النثرية) بعنوان أغنيات إلى الأشياء الجميلة أحاول فيها تقديم شعر حقيقي للأطفال يتناول حياتهم، منها قصيدة عن الصوم تطلب فيها الطفلة من ملك النعاس ذي البطن المنتفخ أن يبتعد عنها لتتناول طعام السحور، وهناك قصيدة عن الموت. وقد حصلت على جائزة عالمية عن هذا الديوان الشعري.

س: ما رد فعل نور عندما كانت طفلة؟ وما رد فعل حفيدك نديم الآن على هذه القصص؟

ج: • الأطفال في غاية الذكاء؛ فهم يدركون أن هناك نصين، نصاً أصلياً ونصاً حديثاً جديداً! وهذا يشجعهم على الإبداع، ويبتكرون، ويملكون بذلك ناصية الكلام، ويفكرون في علاقات جديدة ويضيفون ويحذفون شخصيات. فهذا الأسلوب يعمق إحساس الطفل بحرية الإرادة ويشعره بقدرته على التخيل والمشاركة، فتصبح الحكاية عملية تفاعلية ممتعة للكبير أيضاً في متابعته لخيال الطفل ومحاولة التفاعل معه. وعندما يسألني نديم عن نهاية قصة ما أقول: لا أعرف، لماذا لا نحاول أن نجد لها نهاية معاً. ثم إذا أتى بنهاية حزينة أقول له: لماذا لا نجعلها سعيدة بعض الشيء، أو فلنستكمل الحكاية لأن هناك دائماً أملاً في أن تتغير الظروف والأوضاع وتصل الأمور إلى نهاية سعيدة! وهكذا قمت بصياغة قصص واقعية وخيالية، كلاسيكية ومعاصرة في آن واحد، والأهم أنها تربط الراوي بالطفل. وأنا أدعوالآباء لانتقاء شخصيات من التراث الأدبي أو القصص القرآني من حيوان وطير والبدء في محاولة مماثلة، وسيجدون أنها أكثر إمتاعاً من القصص القديمة أو ترك الأطفال أمام اللعب الإلكترونية، جربوا وسترون، سيزيد الإبداع، والأهم أن الآباء والأمهات سينشئون قناة تواصل جديدة وممتعة مع الأطفال.

س: هل يمكن للأطفال إدراك كل هذه الأفكار؟

ج: • الأطفال قادرون على إدراك أي فكرة مادامت أنها تنقل لهم بلغة يفهمونها. أردت أن أشرح للأطفال فكرة إنكار الزمان ونهاية التاريخ. وهي الفكرة الكامنة وراء الصهيونية. فكتبت قصة تبدأ بالجمل ظريف يستيقظ ذات يوم وعنده شوق شديد للعودة للصحراء، فيقولون له: أنت ولدت معنا وتربيت معنا فلا يمكنك العودة

إلى الصحراء، فيقول: لا، ثم يبدأ في سرد شعر عربي قديم رديء: "هيا إلى الصحراء، لنعبر التلال، وننثر الرمال". المهم يذعن الأطفال لطلبه ويقررون أن ينطلقوا للصحراء. وحين يصلون معه إلى ميدان التحرير يقول الجمل ظريف: مرحباً بالصحراء، ثم يبدأ في إنشاد أشعاره الرديئة مرة أخرى، فيقولون له: نحن لم نصل بعد، فهذا ميدان عام في قلب القاهرة. ثم يركبون حافلة وحين يصلون إلى الهرم، يبدأ ظريف في إنشاد القصائد مرة أخرى، ولكنه يقابل مجموعة من الجمال يخبرونه أنهم موظفون في وزارة السياحة، وأنهم مرتاحون لذلك، فهي وظيفة مضمونة، وأنهم لم يفكروا في العودة إلى الصحراء قط. ولكن ظريفاً يصر ويعاند، فيؤجر الأطفال عربة نصف نقل ويركبون فيها حتى يصلوا إلى قلب الصحراء. وعندما يجد ظريف نفسه هناك يخاف ويرتعش ويطلب العودة من حيث أتى، فيخبره الأطفال أن الذهاب إلى الصحراء شيء جميل لاشك، وأنهم هم أنفسهم يحبون الذهاب إلى الصحراء من آونة لأخرى، ولكن ليوم أو اثنين ثم يعودون إلى منازلهم.

مشكلة الجمل ظريف أنه أنكر الزمان تماماً ولم يدرك ما حدث له من أنسنة وأنه يعيش داخل التاريخ. الصهيونية مثل الجمل ظريف تنكر تاريخ يهود العالم، فاليهودي في تصورهم -أينما كان- يظل مرتبطاً بفكرة العودة إلى أرض الميعاد، وهذا يعني إلغاء تاريخ معظم يهود العالم الذين يعيشون خارج فلسطين، وإلغاء تاريخ العرب داخلها.

س: وأين تضع قصص الأطفال التي تكتبها من بقية اعمالك؟

ج: حينما أنظر للقصص التي كتبتها، أجد أنها تعبر عن الأفكار والرؤى نفسها التي توجد في أعمالي الأخرى (بما في ذلك الموسوعة بطبيعة الحال). فابتداء، هناك فكرة النماذج المعرفية، التي أعدها الأداة الأساسية في عمليتي الإدراك والتحليل. فثمة نموذج معرفي أساسي كامن وراء كل القصص، وهو النموذج نفسه الكامن وراء الموسوعة من رفض للموضوعية المتلقية والنصوصية البلهاء والمعلوماتية الفجة والسببية الصلبة (مثل الذئب في حكاية نور والذئب الشهير بالمكار الذي سقط في الموقف المعلوماتي النصوصي دون تحليل أو تفسير أو إدراك لما يطرأ على الواقع من تغيرات) إلى إيمان بالعقل التوليدي والسببية الفضفاضة والنماذج المفتوحة

(النهايات المتغيرة) وبالحيز الإنساني (المختلف عن الحيز الطبيعي/ المادي) الذي يتحرك فيه الإنسان ويحقق فيه إنسانيته، فيؤكد إرادته وحريته ومقدرته على الاختيار. ومفهوم الطبيعة البشرية السائد في قصصي ليس بسيطاً ولا اختزالياً، فهناك خير وهناك شر، وهناك شر داخلنا وشر خارجنا، وهناك عالم الفوضى وعالم النظام والقانون. ويختلط الخير بالشر، والداخل بالخارج، والفوضى بالنظام، دون إلغاء لفكرة المعيارية، فيعرف الأطفال العالم بطريقة مركبة تؤهلهم للتعامل مع العالم الحقيقي. في إحدى القصص حين يؤذن الديك حسن إيذاناً بانتهاء عالم الفرح والمرح والبراءة الخيالي تقف نور (حكيمة القصص) فتقول: "هذه إذن هي لحظة الفراق! كل الأشياء الجميلة تنتهي. كل الأشياء الحزينة تنتهي". فوجئت بعد نحو خمسة عشر عاماً من قص هذه القصة على بعض أطفال العائلة أن أحدهم أخبرني أن هذه الجملة هي التي ساعدته كثيراً على أن يستمر في حياته ويفهم ما حوله.

وقد أكدت في هذه القصص أهمية ما هوممتع، وليس له بالضرورة فائدة محسوسة ومباشرة، وأن القيمة الكبرى لهذه القصص هي تشجيع الخيال. وأنا أذهب إلى أن تشجيع الخيال هو تشجيع للعقل الإنساني على أن يفكر ويبدع. فالإنسان الذي يعيش في عالم الحقائق المادية الواقعية وحسب، يعيش في عالم صلب يميت الوجدان والشعور ويجعل الإنسان شخصية متزمتة رجعية تدور في إطار ما هو قائم وموجود بالفعل بدلاً من أن يحاول تجاوزه وتغييره وتبديله.

وحكايات هذا الزمان تحاول أن تعلم الأطفال كيف تولد القصة وتتطور وتتشكل، وأنواع القصص المختلفة، فهي لا تكتفي بأن تعطيه قصة، أي ثمرة الفكر، وإنما طريقة القص (أي طريقة حكاية القصة) التي تؤدي إلى الثمرة. والطفل بهذه الطريقة يحقق قدراً كبيراً من الاستقلال عن القصة وعمن يقصها عليه. كما يتعلم حرية الإرادة ويدرك أن الواقع يمكن تغييره.

وتلجأ حكايات هذا الزمان إلى عدة وسائل فنية لتوصيل هذه الأفكار. فعلى سبيل المثال تحاول القصص تحويل الواقع إلى مجرد مادة خام بوسع الطفل أن يعيد تشكيلها لينتج قصة من وحي خياله، مستمدة مادتها من الواقع. والقص هنا هوتعبير عن الإرادة الإنسانية، فالتحكم في النهايات وتغييرها ومقاطعة القصة للاستفسار أو الاستعجال أو الاحتجاج، وإضافة شخصيات شبه إنسانية (مثل الجمل ظريف) وعناصر خيالية (مثل

البساط السحري) هي دليل على مقدرة الإنسان على التحكم في مدار الأحداث وعلى تغيير الواقع.

قد قمت بتجربة في فن القص مع بعض التلميذات (ما بين ١٠ - ١٣ سنة). فطلبت منهن أن يتخيلن أنهن قابلن وفداً من حديقة الحيوانات قد جاء إلى المدرسة ليطلب شيئاً. وسألتهن ماذا يمكن أن يحدث؟ وطلبت من كل فتاة أن تحكي قصة، وبدأت كل طالبة تحكي قصة مختلفة. وكانت النتيجة إيجابية لأقصى درجة، إذ أطلقت كل طفلة العنان لخيالها وبدأت تروي قصة من بنات أفكارها مستخدمة عناصر من البيئة المحيطة. ويمكن تشجيع الطفل على اكتشاف موهبة القص داخله بأن يعطى بداية قصة ويطلب منه إكمالها، على النحوالتالي، على سبيل المثال: "كنا نجلس في المساء، حينما جاء الجمل ظريف وقال إن نجوم السماء تحدثت معه...".

وتحاول حكايات هذا الزمان أن تقدم عالماً مركباً فيه الخير وفيه الشر، فيه النظام وفيه الفوضى. والأطفال ليسوا ملائكة، ولا بشراً ناقصين، بل هم بشر كاملون يجب أن نعترف بإنسانيتهم الكاملة، فهذا الاعتراف هوتعبير عن احترامنا للأطفال، وإدراكنا أن الطفل كائن ذكي وقادر على إدراك كل الأمور إن تم نقلها له بأسلوب مناسب. وقد حاولت بعض القصص أن تنقل فكرة الشر الكامن في النفس البشرية، ولكن بطريقة طريفة، حتى يدركه الأطفال ولا يظنوا أن العالم بريء للغاية.

س: دعني أسالك في هذا السياق عن مدى الاهتمام بادب وثقافة الأطفال في المجتمع العربي.. الا تعتقد انه يتم بصورة ضئيلة ومستوردة؟! وما الوسائل المقترحة لتطوير ودعم ادب وثقافة الطفل العربي، للاحتفاظ بكينونته الثقافية العربية، حتى لا تهيمن عليه الثقافات الأخرى؟

ج: أنا سعيد للغاية بتوجيهك هذا السؤال إليّ، فأنا مهتم بأدب الأطفال منذ ثلاثين عاماً تقريباً، ويعود اهتمامي بهذا الموضوع إلى تجربتي الشخصية إذ صرت أباً كما ذكرت. وقد عمق من اهتمامي علاقتي بفنان العرائس العربي المصري محمود رحمي (رحمه الله)؛ إذ أذكر أنه أثار قضية في غاية الأهمية وهي أن الألعاب التي تأتينا من الغرب، والتي تُدار بالكهرباء، تجسد نموذجاً آلياً وتقلل الإبداع، وقد بدأ

يظهر (الأتاري) و(الفيديو جيمز) و(البلاي ستيشن) - والعياذ بالله! -، وهي ألعاب تجعل من الطفل إما متلقياً سلبياً، أو فرداً منعزلاً يلعب مع الآلة.

لقد بدأت في كتابة قصص في أواخر الستينيات، ولكن يبدو أن مفهوم كتب الأطفال كان مختلفاً، وعرضتها عام ١٩٧٤ على إحدى دور النشر فقال لي المسؤول: نحن نريد كلاماً موضوعياً علمياً. فنسيت موضوع النشر تماماً واستمررت في سرد قصص لأطفالي. وكنت أطلب منهم أن يكتبوها فكانوا يرفضون لشعورهم بأن هذا هوعالمهم الخاص. لكن لحسن الحظ دونت بعض القصص ثم اكتشفتني الأستاذة أميرة أبو المجد، المسؤولة عن قصص الأطفال بدار الشروق، فأعجبت كثيراً بقصصي للأسباب نفسها التي رفضت على أساسها في السبعينيات. وهذا يدل على مدى التغير الذي حدث في موقفنا من الأطفال وكتب الأطفال. فأخرجت القصص من أدراج مكتبتي وأعدت كتابتها وقامت دار الشروق بنشرها.

وألاحظ أنه بدأ في الآونة الأخيرة اهتمام حقيقي بموضوع ثقافة الطفل. كما أن كتب الأطفال قد تحسن مستواها. والمهم الآن أن تقوم بعض المؤسسات المهتمة بالطفولة العربية بمحاولة حماية الطفل العربي من الألعاب التي تلتهم هويته وخياله، وأن تزوده بالبديل الذي يسلّيه ويدخل السعادة على قلبه، ويحتفظ في الوقت ذاته بجذوره في حضارته فيزداد إبداعه. ومن المهم أيضاً أن ننجز دراسات تحاول تحديد بعض الأطر النظرية لحماية الطفولة وتنميتها. فنظريات الطفولة في العالم الغربي مرتبطة بالتشكيل الحضاري الغربي، وبنوعية المجتمع الذي يطمحون إليه، أي إنه لا توجد طفولة "عامة وعالمية".

الباب الثاني

- المنهج
- الخريطة الإدراكية و النماذج
- التحيز و المصطلح
- المجاز و الحَرْفِية

١

المنهج

س: ما هو سر اهتمامك بالمنهج؟

ج: المنهج هو إجراءات البحث والأدوات التي يستخدمها الباحث، والطرق التي ينبغي أن يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرة ما. ولكن هذه الإجراءات والأدوات ليست بريئة تماماً، إذ من خلالها يتم استبقاء بعض التفاصيل والمعطيات والمعلومات واستبعاد أو تهميش البعض الآخر حسب خريطة الباحث الإدراكية، وحسب النموذج المعرفي الذي يحدد من خلاله ما هو الجوهري وما هو الهامشي، وعليه فالمنهج هو تعبير عن طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم. ونحن نحدد المقدمات والأسئلة من خلال المنهج، وإن حددت المقدمات والأسئلة تبدأ الأجوبة في التحدد والتبلور. ونحن إن لم نحدد الأسئلة والمقدمات لأنفسنا حددها لنا الآخر، ومن ثم حدد لنا أجندتنا البحثية، ومن ثم سنجد أننا نطرح على أنفسنا أسئلة قد لا تعنينا كثيراً ونهمل القضايا الأكثر حيوية، كما أننا سنصل في آخر الأمر إلى نتائج تدعم وجهة نظره. بينما لو حددنا الأسئلة وحاورنا الواقع والظواهر من أرضيتنا، فسنصل إلى إجابات قد تكون في غالب الأمر مختلفة اختلافاً جوهرياً عن رؤيته وعن الحلول التي يطرحها، ولكنها نابعة من واقعنا، ومن ثم يصبح بوسعنا أن نتعامل مع هذا الواقع ونغيره وننهض به.

وهذا ينقلنا إلى النقطة الثانية، وهي أنه لابد من تبني رؤية منهجية نابعة من إدراكنا لهويتنا وللأبعاد المعرفية والوجودية في تجربتنا. ومن لا يهتم بتجربته الحياتية والتاريخية ويكتفي باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبقه على نفسه لا يمكنه أن يصنع حضارة أو يواكب العصر أو يستوعب إنجازاته الفكرية والتقنية ويسقط في التبعية

الإدراكية أو ما سماه أحد العلماء الأمريكيين "إمبريالية المقولات"، أي أن يستخدم الباحث المقولات التحليلية للآخر دون وعي ودون إدراك لتضميناتها.

س: إلى أي مدى يمكن القول: إن مشكلة المعرفة هي مشكلة منهج؟

ج: • بعد أن قضيت الجزء الأكبر من حياتي في التدريس والتأليف، وجدت أن المشكلة الكبرى هي بالفعل مشكلة المنهج. فما حدث أنه ساد تصور أن المعرفة هي مجموعة من المعلومات التي يتلقاها المرء فيبتلعها ثم يجترها عند اللزوم. انظري إلى المسابقات التي تُجرى في التلفازات، كلها ذات طابع معلوماتي: ما هي المسافة بين سوهاج وكفر الشيخ، أو بين الرياض وجدة؟ من هو اللاعب الذي حقق أكبر عدد من الأهداف عام ٢٠٠٥؟ ما اسم الزوج الثالث للنجمة اللامعة فلانة؟...إلخ. والشيء نفسه ينطبق على الجامعة، فالعملية التعليمية أصبحت مجرد تلقين للمعلومات، ومن هنا الدروس الخصوصية التي تركز على المعلومات (المهمة) التي ستأتي في الامتحان. في هذا الركام الهائل من المعلومات غير المترابطة تضيع الحقيقة، فالحقيقة ليست الحقائق لأن الحقيقة يجردها عقل الإنسان من الحقائق والمعلومات المتناثرة، فيقوم بالربط بينها ثم يجرد منها أنماطاً متكررة. إدراكي لهذا جعلني أهتم بالمنهج، ولذا حاولت في المجلد الأول من الموسوعة أن أطرح معالم منهج جديد يصلح لدراسة الظواهر الإنسانية ويمكن تطبيقه على حالات مختلفة، وما فعلته في بقية الموسوعة هو تطبيق هذا المنهج على حالة بعينها، وهي اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل. يجب أن ندرك أن الفكر ليس الأفكار والبيانات غير البنية والمعاني غير المعنى والمعلومات غير المعرفة، فالأفكار والمعاني والبيانات والمعلومات كلها شذرات متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة والفكر والبنية، والمعرفة والمعنى، فكلها تشير إلى منظومة كلية مترابطة أجزاؤها وتدور حول مركز يضفي عليها الوحدة.

س: في دراستك لقضية هجرة اليهود السوفييت أكدت قضية المنهج، أليس كذلك؟

ج: • هذه الدراسة من أولى الدراسات التي أنجزتها بعد أن بلورت نماذجي التحليلية، ولذا حاولت أن أبين أهمية المنهج والنماذج التحليلية، ولذا كان

العنوان الفرعي للكتاب هو (منهج في الرصد وتحليل المعلومات). وكتبت مقدمة طويلة أحذر فيها من النموذج المعلوماتي التراكمي وقلت بالحرف الواحد: "أرجو ألا يقال: "هذا كتاب جيد، لأنه اعتمد على آخر المراجع والدراسات ويحوي معلومات قيمة وحقائق كثيرة عن هجرة اليهود السوفييت"، أو: "هذا كتاب سيئ لأنه لم يعتمد على آخر المراجع والدراسات ولا يضم كل المعلومات والحقائق أو حتى معظمها" فالحاسوب، هذه الآلة المادية الصماء، هو الذي يضم كل المعلومات والحقائق أو معظمها، ولكنه مع هذا عاجز تماماً عن ربطها أو تفسيرها أو صياغة نماذج تفسيرية ومتتاليات احتمالية. فعقل الإنسان وحده هو القادر على ذلك. ونحن قد كتبنا هذه الدراسة آملين ألا نقدم الحقائق والمعلومات وحسب، وإنما لنطرح كذلك، وبالدرجة الأولى، منهجاً في رصد الواقع وطريقة في التفسير والتفكير، إذ ما يهم ليس كم الحقائق الذي يحشد، وإنما طريقة النظر فيها وتحليلها، وعن طريق الاجتهاد والإبداع والحركة يمكن أن تتحول هذه اللحظة التاريخية من لحظة تجديد لحيوية الجيب الصهيوني وشبابه، عن طريق حقنه بالطاقة القتالية التي يحتاج إليها، إلى لحظة النزال الأخير معه".

وقد حاولت أن أطبق هذا المنهج في دراستي لهجرة اليهود السوفييت فوضعت هذه الهجرة في سياقها التاريخي والاجتماعي والاقتصادي وطبقت عليها الأنماط التحليلية التي تطبق على كل الهجرات الإنسانية الأخرى. وفي هذا الإطار تناولت الإحصاءات والتوقعات الخاصة بهذه الهجرة. بعقلية نقدية (تفكيكية تركيبية) حتى يمكن تفسيرها، وحتى نحسّن قدرتنا على المواجهة بدلاً من الاعتماد على نظريات التآمر وابتلاع ما تقدمه الصهيونية نفسها من أرقام، وما تصدره من تصريحات، لأن التلقي والرصد لا علاقة لهما بأي فكر تحليلي حقيقي.

إن الدراسة التي تقدمت بها حول هجرة اليهود السوفييت لم تهدف إلى توصيل حقائق وأرقام محددة للقارئ فحسب، وإنما تهدف إلى طرح منهج في الرصد والتحليل والتفسير. وقد نظرت إلى الواقع باعتباره لحظة جذورها في الماضي وفروعها في المستقبل وباعتباره جزءاً من نمط متكرر أوسع. ولذلك فقد تناولت بشكل سريع أنماط تطور أفراد الجماعات اليهودية وتزايدهم وتناقصهم، وكذلك أنماط هجراتهم عبر التاريخ، مع التركيز على العصر الحديث وتاريخ الجماعات اليهودية في الاتحاد

السوفييتي السابق منذ البداية، واستقرارهم هناك حتى الوقت المعاصر، وهوياتهم الدينية والعقائدية المختلفة. ثم تناولت قضية أعداد المهاجرين اليهود السوفييت وبواعث هجرتهم وعوامل الطرد والجذب بين الاتحاد السوفييتي وإسرائيل والمشاكل التي ستسببها هذه الهجرة، بما فيها عداء المستوطنين الصهاينة القدامى للوافدين الجدد.

وإذن يجب ألا نهون أو نهول من مقدرات العدو؛ لأن كليهما ضار معرفياً وحضارياً. أما من الناحية المعرفية فإن عملية تبسيط وتسطيح الواقع المركب لإقناع الناس بما نطرح إما لطمأنتهم أو لشحذ همتهم قد تفيد في المدى القصير، لكن على المدى البعيد فإنها ستلحق بنا أبلغ الضرر. ونحن إذا هونا من الأمر فإننا بذلك نعطي لأنفسنا وسادة ننام عليها بينما العدو يشحذ سكينه. ويظن البعض أن التهويل من شأن الأعداء يؤدي إلى الاستنفار، وهذا أمر مشكوك فيه؛ إذ لا أعتقد أن هناك علاقة بين درجة الاستجابة العربية وحجم الصهيونية الحقيقي أو الوهمي. كما أن التهويل قد يؤدي إلى الإحساس بالإحباط والهزيمة وفي نهاية الأمر الانكسار والاستسلام.

س: متى؟ وكيف بدأ إدراكك لأهمية المنهج؟

ج: كنت في صباي معجباً للغاية بالشعر الجاهلي، خاصة مسألة الوقوف على الأطلال، التي كنت أرى أنها تعبير عن الوفاء الإنساني، وعن صمود الإنسان في مواجهة الطبيعة. ولكن مع الأسف كان الجميع يهاجم هذا التقليد الشعري الجميل، بما في ذلك مدرس اللغة العربية الذي كان يدرسنا هذه الأشعار. ثم حين ذهبت للجامعة، بدأت أسمع عن الوحدة العضوية. وفي الستينيات كان الجميع يتحدث عن الوحدة العضوية والتحام الشكل بالمضمون وعن المعادل الموضوعي، مما يعني أن كثيراً من الأعمال الفنية العربية والإسلامية، التي أحبها، تعاني من انعدام الوحدة العضوية! فبدأت أبحث عن منهج آخر، وبدأت في تطوير مفاهيم للوحدة الفنية مختلفة.

لكن أهم الوقائع في حياتي الفكرية، هي محاولة تعريف الصهيونية. إن فتحت أي معجم عربي أو صهيوني، وإن طالعت أي موسوعة علمية أو غير علمية، غربية أو صهيونية، لوجدت أن هذه المعاجم والموسوعات تعرّف الصهيونية بأنها "القومية

اليهودية"، و"عودة اليهود إلى أرض الأجداد أو أرض الميعاد"، إلى آخر هذه التعريفات التي أعرف جيداً أنها عبارة عن أكاذيب، فتساءلت: هل الموضوعية تتطلب أن أقبل هذه التعريفات؟ وإن رفضتها هل أصبح ذاتياً؟ وهناك تساءلت: كيف أخرج من هذا المأزق، فكل من حولي يتحدث عن الموضوعية والحياد وضرورة الالتزام بهما والابتعاد عن الذاتية؟

س: بطبيعة الحال استمررت في عملية البحث؟

ج: • ابتداءً لاحظت أن الخطاب التحليلي العربي تم تسييسه، مما يعني استبعاد كل الأبعاد المعرفية، وهي أبعاد أساسية لفهم أي ظاهرة مركبة، كما لاحظت أن كثيرين من الباحثين في حقل الصهيونية يخلطون بين الخطاب التعبوي والخطاب التفسيري. بينما في حقل الدراسات الأدبية، الخطاب السائد هو الخطاب التفسيري، فمهمة الناقد الأدبي أن يتأمل في النص الأدبي الذي يدرسه ويتمعن فيه ثم يحاول تفسيره في كليته من خلال رؤية التفاصيل في علاقتها الواحدة بالأخرى.

س: هل يمكن أن تبين الفرق بين الخطاب التعبوي والخطاب التفسيري؟

ج: • الخطاب التعبوي خطاب يهدف إلى تعبئة الجماهير ضد العدو الصهيوني أو ضد منظومة الحداثة الاستهلاكية الغربية أو ضد هذا العدو أو ذاك، ولا يشغل باله كثيراً بتفسير الظاهرة. ومن أهم أشكال الخطاب التعبوي الخطاب القانوني، أن نأتي بقرارات هيئة الأمم التي لم تنفذها إسرائيل ونبين أن إسرائيل تقف ضد الشرعية الدولية وتخرق القانون الدولي وندعم هذا بالوثائق والدلائل القانونية. وهذا خطاب مهم من الناحية التعبوية، لكن ليس له قيمة تفسيرية كبيرة! فكل ما يثبته أن الدولة الصهيونية دولة عدوانية لا تكترث كثيراً بالقانون الدولي أو الاتفاقات الدولية، وهو أمر نعرفه جميعاً، فهو يتبدى في سلوك هذه الدولة اليومي.

والخطاب الإعلامي في تصوري هو خطاب تعبوي أيضاً، فالإعلام العروبي المخلص يبين تاريخ المذابح الإسرائيلية، وعملية الاستيلاء على أراضي الفلسطينيين، والعنصرية التي تمارس ضدهم، إلى آخر هذه الجرائم، ثم يذيع الإعلام هذه الجرائم على الملأ. والخطاب الإعلامي في غاية الأهمية في عالم يلعب فيه الإعلام دوراً

حيوياً في توجيه الرأي العام في كل أرجاء العالم، ولكنه مع هذا لا يفسر الكثير، فهو يفضح العدو شأنه شأن الخطاب القانوني ولكنه لا يفسره! وبطبيعة الحال هناك الخطاب التآمري وهو خطاب تعبوي، وإن كان يقدم نفسه باعتباره خطاباً تفسيرياً.

س: وما هو الخطاب التفسيري إذن؟

ج: هو الخطاب الذي لا يدرك الآخر بهدف التعبئة، وإنما يحاول إدراكه في أبعاده الحقيقية المركبة حتى يمكنه تفسيرها. وعملية التفسير هي التي تجعل التنبؤ بسلوكه مسألة ممكنة، ومن ثم إمكانية التصدي له. ومن هنا فإن عملية التفسير ليست عملية أكاديمية، فهي قد تتم بآليات أكاديمية لكن الهدف النهائي منها ليس مجرد البحث العلمي المجرد، وإنما تحسين مقدرتنا على التصدي لهذا العدو.

ويمكن تقسيم الخطاب التفسيري إلى خطاب اختزالي وخطاب مركب. ويمكن القول إن الخطاب التآمري خطاب تفسيري اختزالي يخفق تماماً في تقديم أي تفسير حقيقي. فالخطاب التآمري يذهب إلى أن اليهود أشرار منذ بداية التاريخ، وأنهم مسؤولون عما يحل بنا من مصائب. ويتسم الخطاب التآمري بأنه يشوه رؤيتنا للواقع، فهو يجعلنا نقرأ الواقع الإسرائيلي من خلال القصص التوراتية، فنتصور أن الصهاينة يسلكون حسب ما جاء في التوراة والتلمود، وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. ومن ثم يلغي الخطاب التآمري مقدرتنا على رصد سلوك الصهاينة وتفسيره، ويضعف من مقدرتنا على التصدي لهم. والخطاب الماركسي هو الآخر يحاول أن يقدم تفسيراً للصراع العربي الإسرائيلي، لكني أعتقد أنه هو الآخر يتسم بقدر من الاختزالية (وإن كان بطبيعة الحال بدرجة أقل من الخطاب التآمري). فبعض حملة هذا الخطاب يذهبون إلى القول بأن إسرائيل إن هي إلا تعبير عن الرأسمالية اليهودية، أو أن البرجوازية اليهودية جاءت لتطرد العمال والفلاحين الفلسطينيين، هذا ما قالته لي إحدى المؤرخات السوفييتيات، فقلت لها: إن الصهاينة لم يطردوا العمال والفلاحين العرب وحسب، بل طردوا الجميع: العمال والفلاحين والرأسماليين والإقطاعيين بل والمجرمين العرب، بمعنى أن المكون القومي وليس الطبقي هو نقطة الانطلاق.

في مقابل ذلك يمكن أن نضع الخطاب التفسيري المركب؛ وهو محاولة تفسير أي ظاهرة لا من خلال سبب واحد، وإنما من خلال مركب من الأسباب، إنسانية

واجتماعية ونفسية وأنثروبولوجية. ويبدو أننا بسبب هيمنة الرؤية المادية نميل إلى التفسير أحادي السبب، فالماركسيون يفسرون الواقع في إطار العنصر الاقتصادي، وأتباع فرويد يفسرونه في إطار العنصر الجنسي، والداروينيون يفسرونه في إطار النزعة للبقاء من خلال القوة. ثمة محاولة متكررة في الفكر العلماني إلى رد الظاهرة الإنسانية لعنصر واحد مادي أو لعنصرين ماديين. ومما لا شك فيه أن مثل هذه العناصر قد تفسر بعض الجوانب لكنها لا تفسر الظاهرة في تركيبيتها.

س: وماذا تقول فيما يراه البعض بأن المنهج هو مجرد آلية يمكن لأي باحث أن يستخدمها؟

ج: الإجابة عن هذا السؤال ستكون بنعم ولا. فالمنهج ليس مجرد آليات وإجراءات مجردة بريئة، بل هي آليات وإجراءات تتضمن تحيزات محددة وأعباء إيديولوجية. فالباحث الذي لا يؤمن باختلاف الإنسان عن الطبيعة يقوم برصد الظواهر الإنسانية كما يرصد الظواهر الطبيعية، فهو لا يفرق بينهما، وهو في العادة يؤمن بما يسمى وحدة العلوم، وأن المناهج المستخدمة في رصد الإنسان لا تختلف عن تلك المستخدمة في رصد عالم النحل والفئران. أما الباحث الذي يؤمن باختلاف الإنسان عن الطبيعة فإنه يعرف أنه حينما يرصد سلوك جماعة من الدجاج فإن هذا يختلف تمام الاختلاف عن رصد سلوك أسرة بشرية، وأن رصد سقوط حجر من الطابق الرابع يختلف عن رصد سقوط طفل من الدور نفسه. وحينما يدرس باحث ماركسي حقبة ما فإنه سيركز على عناصر بعينها دون غيرها، وحينما يقرأ جاك دريدا نصاً أدبياً متبعاً المنهج التفكيكي، فإن هذه القراءة ستختلف تمام الاختلاف عن قراءة ناقد يتبع المنهج البنيوي، وقراءة هذا الأخير ستختلف عن قراءة ناقد أدبي يتبع المنهج الإنساني الهيوماني، أي الذي يرى مركزية الإنسان في الكون. فالباحث يبقي ويهمش ويستبعد انطلاقاً من المنهج الذي يستخدمه. ولذا يجب أن نخضع المنهج الذي نستخدمه لعملية تقييم حتى نكتشف تحيزاته وننقي آلياته منها، أو على الأقل نطوعها بحيث يمكن توظيفه وتوظيف آلياته داخل إطارنا المعرفي. فيمكن أن أستخدم المنهج البنيوي في التحليل دون أن أصبح بنيوياً معادياً للإنسان، وأن أستخدم المنهج التفكيكي دون أن أصبح تفكيكياً عدمياً. فحينما أنظر إلى نص فإنني أقوم بتفكيكه في

المرحلة الأولى، ولكنني بعد ذلك أقوم بإعادة بنائه بطريقة أكثر تفسيرية، وبذا أكون قد استخدمت آليات المنهج التفكيكي دون أن أسقط في العدمية.

س: من الإشارات الطريفة في كتاب (رحلتي الفكرية) أنك قدمت بحثاً في جامعة رتجرز عن كتاب (فن الشعر) لأرسطو، وبعد الانتهاء منه أبدى لك الأستاذ ملاحظة، قلت: إنها كانت درساً لك ليس في التواضع فحسب، ولكن في ضرورة أن يسبق الحكم السياسي أو الأخلاقي أو الطبقي عملية فهم وتفسير، وتقول: إن ذلك هو ما تطالب به الآن في التعامل مع كل الظواهر، هل لك أن توضح هذه النقطة؟

ج: الواقعة التي تشيرين إليها طريفة وتركت فيّ أثراً عميقاً. كان لي أستاذ أمريكي يهودي عظيم اسمه البروفسور وليام فيليبس، رحمه الله، طلب مني أن أكتب دراسة عن كتاب (فن الشعر) لأرسطو وكنت وقتها في قمة ماركسيتي. المهم كتبت هذه الدراسة وأوضحت طبيعة الاقتصاد العبودي في أثينا وهاجمت أرسطو بعنف! وحينما قدمت الورقة إلى البروفسور فيليبس، قال لي ساخراً: "مستر المسيري نحن نعرف أنك عبقري، وأنك تعرف أكثر من أرسطو عشرات المرات، لكن المعلومات ليست كل شيء". (وبالفعل أي طالب في السنة الأولى في الجامعة عنده من المعلومات ما يفوق ما كان عند أرسطو من معلومات. ولكن المعلومات ليست هي المعرفة ولا المقدرة على التحليل). ونصحني البروفسور فيليبس أنه بدلاً من الاندفاع نحو دمغ أرسطو كان الأولى بي أن أفهم أفكار أرسطو من الداخل، أي أفهم منطقها ثم أحاول تفسيرها، وبعد ذلك يمكنني الحكم عليها. كان هذا فعلاً درساً لي في التواضع، لكن أهم من هذا تعلمت أن الحكم يجب أن يسبقه عملية تفكيك وتركيب وتفسير وفهم، وأن إشكاليتنا في العالم العربي هي أننا نندفع إلى الحكم الأخلاقي -وهذا شيء هام- فالحكم الأخلاقي إن لم يصدره الإنسان فهو ليس بإنسان، لكن قبل أن يصدر الحكم الأخلاقي لابد أن يفهم الآخر، يفهمه حسب منطقه، وعليه أن يفهم دوافعه ولا يُسقط دوافعه عليه. وبعد كل هذا يصدر الحكم.

س: هل هذا يعني أن منهج البحث يجب أن يكون منفصلاً عن القيم؟

ج: نعم ولا، فالباحث يجب ألا يحكم على أي نسق فكري أو اجتماعي ما إلا بعد توصيفه بدقة. ولكنه بعد إنجاز ذلك بوسعه أن يطلق الأحكام القيمية، وحينما يفعل ذلك يجب أن يكون واعياً بأن التقييم يختلف عن الوصف. وأن يكون مدركاً لنسق القيم الذي ينطلق منه والفلسفة التي يصدر عنها، وأن يعرف أن الحكم القيمي هو في نهاية الأمر حكم يحوي داخله شرعيته، فإن كان يحكم على الظاهرة من منظور إسلامي فإنه يفعل ذلك لأنه مؤمن بالإسلام، ومن ثم فمنطق الحكم (الذاتي) مختلف عن منطق الأشياء (الموضوعي).

س: في ضوء ما سبق، من واقع المناهج الدراسية في الجامعة، وما قبل الجامعة في مجالات المجتمع، والفكر، والتاريخ، هل ترونها ماضية في مسار يلائم التحديات الفكرية المعاصرة؟

ج: في تصوري أن مشكلة المشاكل بالنسبة للتعليم الجامعي (بل والتعليم كله) ما يسمى بالموضوعية. وابتداء أحب أن أميز بين الموضوعية الاجتهادية من ناحية، ومن ناحية أخرى الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية. وهذا النوع الأخير هو ما ساد في النظام التعليمي العربي وهو يذهب إلى أن العقل صفحة بيضاء، شيء سلبي بسيط مثل (آلة التصوير) يسجل كل ما حوله دون حذف أو اختيار أو تضخيم و تشويه (وهذا ميراث حركة الاستنارة الغربية بعقلانيتها المادية)، وأن المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع كما هو تقريباً بصورة فوتوغرافية، وأن المعطيات الحسية تتراكم لتكون أفكاراً بسيطة من تلقاء نفسها وبشكل آلي، ثم تمتزج هذه الأفكار البسيطة لتكون أفكاراً مركبة مجردة بالطريقة نفسها. وحيث إن إدراك باحث ما يتحلى بالموضوعية والحياد لا يختلف عن إدراك أي باحث آخر، فإن عملية التراكم هذه ستؤدي إلى التوصل إلى معرفة موضوعية عالمية خالية من التحيزات، وعلى الإنسان أن يلغي ذاكرته وضميره ووجدانه وآماله وأحلامه باعتبارها أموراً تؤثر في عملية الإدراك وتشكل عائقاً في طريق التلقي الموضوعي (أي السلبي) والرصد الفوتوغرافي. وهذا يعني إلغاء فعالية العقل وإبداعه، مما يعني أن يقف المرء يرصد الواقع ويسجله بعناية فائقة وسلبية بلهاء. كل هذا يعني في واقع الأمر أنه لا يوجد فرق

بين الإنسان والطبيعة/ المادة أو بين الإنسان والأشياء وأنه لا يوجد فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وهذا أيضاً من ميراث حركة الاستنارة التي قررت استبعاد أي عناصر غير مادية ومن ثم استبعدت كل العناصر التي تتجاوز سطح المادة، أي استبعدت كل ما يميز الإنسان كإنسان وانتهى الأمر باستبعاد الطبيعة البشرية ذاتها بوصفها نقطة مرجعية. وتم تأكيد أن البحث العلمي الحقيقي لابد أن يستبعد الذات والخيال والقيم فهو يجب أن يكون موضوعياً objective ومنفصلاً عن القيمة value free.

ومثل هذا التصور للعقل وللإدراك يهمل علاقة الجزء بالكل، والواقعة بالنمط، والظاهر بالباطن. فالكل والنمط والباطن لا يوجد في الواقع، وإنما هي أطر يجردها العقل الفعال. وقد أدى هذا التصور إلى ظهور المعلوماتية التي تذهب إلى أن المعلومة مهمة في حد ذاتها، لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلي أو النمط المتكرر، أو بسبب دلالتها التي تظهر إن وضعت داخل نمط وسياق. في هذا الإطار يصبح البحث العلمي والمعرفة بمجموعها هو حشد أكبر قدر من المعلومات، بغض النظر عن عدم ترابطها وعدم وجود بؤرة مركزية لها، بل وعدم وجودها، والافتراض الكامن أنه كلما زادت المعلومات زادت درجة الاقتراب من الواقع.

س: هل هذا الموقف كان له أثره على البحث العلمي؟

ج: • بطبيعة الحال، لقد كثرت الأبحاث العديدة، التي هي أبعد ما تكون عن البحث فهي عملية تسجيل أرشيفية جامدة مملة، لا تنتج عنها أي اكتشافات أو تحولات. وهذا الموقف الموضوعي المتلقي المعلوماتي يؤدي إلى أن الدارس يكتفي برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها، ودون أن يبين ما هو المركزي منها وما هو الهامشي، وما هو المعبر عن النمط الكلي وما هو مجرد واقعة غير ممثلة، وما يستحق الإبقاء منها وما يستحق الإبعاد. ومن ثم لا يفرق الباحث بين مادة البحث الأرشيفية وعملية البحث الحقيقية، التحليلية التفكيكية التركيبية. وأعتقد أن فكرة البحث العلمي في الجامعات تحولت مع الأسف إلى هذا النوع المعلوماتي التراكمي. وعادة ما تأخذ دراسة الظواهر شكل دراسة موضوعات متناثرة لا إشكاليات محددة. فيمكن أن يكتب أحدهم بحثاً عن تاريخ ليبية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، أو عن حكام مصر في العصر المملوكي، ومثل هذه الموضوعات مثل

الرمال المتحركة فالمعلومات لا نهاية لها، ولكن إن كان هناك إشكالية محددة في عقل الباحث، فهو سيمكنه أن يجمع المعلومات في إطارها، وأن يجرد نموذجاً تحليلياً يتناول المادة من خلاله، ويقدم بحثاً وليس مجرد رصد لمجموعة من الوثائق والمعلومات.

كما يطلب من الباحث أن يكون "موضوعياً" بمعنى أن يتجرد من ذاته التي تعني أن يسكت ذاكرته الحضارية وقيمه وضميره وخياله، ومن ثم إبداعه، فيتحول إلى صفحة بيضاء تتلقى معطيات الواقع وتراكمها، وحدة بسيطة فوق وحدة بسيطة، معلومة فوق معلومة، وثيقة وراء وثيقة (ذرة فوق ذرة)، مما يفقده المقدرة على الربط بين التفاصيل وعلى رصد الظواهر في كليتها وتركيبيتها وتناقضها. وقد وصف الأديب الأمريكي هنري ديفيد ثورو هذا النوع من البحوث وهذا الشكل من أشكال الموضوعية بأنه مثل إحصاء عدد القطط في زنزبار، دون سبب واضح، فهو جهد لا طائل من ورائه. إن هذه الإمبريقية غير مبدعة وغير توليدية، فهي محصورة في فضاء التفاصيل والمعلومات الضيق، لا تشغل نفسها بما وراء التفاصيل (أنماطها- اتجاهاتها- علاقاتها... إلخ).

وقد علَّق أحد أساتذة اللغة العبرية على الموسوعة بقوله: إن المسيري بعد كتابة الموسوعة لا يمكنه أن يأتي بجديد، أي إنني جمعت من المعلومات قدر استطاعتي، ولم يعد هناك المزيد. مع أن إسهامي الأساسي في الموسوعة، كما أراه، هو أنني توصلت إلى نموذج تحليلي، تتفرع عنه آليات تحليلية تُيسِّر علينا تحليل الظاهرة الصهيونية، تفكيكاً وتركيباً، وفهمها دون اختزالها. وهناك مئات المواضيع التي لم تتم دراستها بهذه الطريقة "الجديدة"! بل إنه قال: إن معظم الموسوعة نُقل من الموسوعات اليهودية. فطلبت منه أن يقارن مدخل الدياسبورا في الجودايكا (الموسوعة اليهودية الصادرة باللغة الإنجليزية) وفي الموسوعة اليهودية (العبرية)، وعرضت عليه أن أوفر له المادة المطلوبة لعله من خلال الدراسة المقارنة أن يرى الفرق بين الأطر التحليلية، فلم يفعل. وقد علَّق أحد طلبتي على هذا الموقف بقوله: إن الأستاذ المذكور معلوماتي، موضوعي متلق، يبحث عن المعلومة، والمعلومة بطبيعة الحال تتكرر. فعلى سبيل المثال، لا يوجد أي خلاف بشأن أن المؤتمر الصهيوني الأول عُقد في بال عام ١٨٩٧. هذه المعلومة توجد في كل الموسوعات بما في ذلك الموسوعة

التي كتبتها، وحيث إن الأستاذ لا يرى سوى المعلومات فهو يظن أنني لم آت بجديد. أما الإشكاليات التي تثيرها الموسوعة حول هذه المعلومة مثل: لِمَ عُقد هذا المؤتمر في ذلك التاريخ ولم يُعقد قبل أو بعد ذلك؟ ولما نجح هرتزل في عقد المؤتمر مع أنه كان فرداً، بينما أخفقت الجماعات الصهيونية مثل البيلو وأحباء صهيون فيما نجح هو فيه؟ ولِمَ عُقد في بال (حيث توجد جماعة يهودية صغيرة) ولم يُعقد في ميونيخ التي كانت توجد فيها واحدة من أكبر الجماعات اليهودية في العالم الغربي؟ فهو لم يرها فقد كان يبحث عن المعلومة ولم ير الإطار النظري أو التحليلي الذي يجيب عن هذه الأسئلة، وهي أن المؤتمر عقد في أواخر القرن التاسع عشر وليس قبل ذلك حين اكتشف هرتزل أنه لن يُكتب لأي مشروع استيطاني النجاح إن لم يستعن بقوة إمبريالية. وقد عُقد المؤتمر في بال لأن الجماعة اليهودية في ميونيخ اعترضت على عقد المؤتمر الصهيوني فيها، لأن الصهيونية تجعل أعضاء الجماعة اليهودية عرضة للاتهام بازدواج الولاء. وفي محاضرة لذلك الأستاذ عن الموسوعة قال: إنه لا يرى أي أهمية للمجلد النظري الأول فالمسألة واضحة تماماً.

س: هل يمكن أن تضرب أمثلة أخرى على أهمية المنهج في دراسة اليهودية؟

ج: تُورِد المراجع التي تتحدث عن الديموجرافية اليهودية أرقاماً لا حصر لها عن أعداد اليهود في الولايات المتحدة وكندة وموزمبيق والأرجنتين وكرواتية دون تمييز أو تحليل. ومرة أخرى رقم خلف رقم، ولعل الأساس التصنيفي الوحيد والنمط المستخدم هو نمط كمي محض، بمعنى أن الجدول يبدأ بالبلاد التي تضم جماعات يهودية كبيرة (مثل الولايات المتحدة وفرنسة) يليها البلاد التي تضم جماعات يهودية أقل عدداً، إلى أن نصل إلى الصين التي تضم قرابة عشرة يهود أو ربما عشرين. ولو أخضعنا هذه الأرقام لشيء من التحليل ولو استخدمنا أساساً تصنيفياً مختلفاً لأمكننا استنطاقها، وتحولت من مجرد أرقام صماء ومعلومات متناثرة إلى أنماط تفسر لنا الكثير. إن فعلنا هذا فإننا سنكتشف أن أعداد اليهود في معظم بلاد العالم يمكن أن يشار إليها باعتبارها كماً مهملاً إحصائياً statistically negligible، وأن اليهود الآن مركزين في الجيب الصهيوني الاستيطاني الإحلالي، وأن أغلبيتهم الساحقة توجد في

العالم الغربي وفي الولايات المتحدة بالدرجة الأولى. هذا هو النمط وهذا هو الإطار الذي يساعدنا على فهم الكثير، إذ يمكننا حينئذ ألا ننظر لليهود ولليهودية باعتبارهما ظاهرة عالمية، وإنما باعتبارهما ظاهرتين غربيتين.

س: وماذا عن هجرات أعضاء الجماعات اليهودية؟

ج: مرة أخرى ستجدين أن كثيراً من الدراسات عن ظاهرة هجرة الجماعات اليهودية تقع في فخ النموذج المعلوماتي الكمي، بينما لو أخضعنا هذه الأرقام للدراسة المقارنة فإننا سنكتشف كثيراً من الأنماط الدالة، نوجز بعضها فيما يلي:

١- عادة ما تتم الهجرة اليهودية داخل إطار إمبراطوري، ففي العالم القديم شهدت مرحلة الإمبراطوريات الكبرى، البابلية والآشورية ثم الفارسية واليونانية والرومانية، بدايات الهجرة التي تعاظمت بالتدريج حتى وصلت ذروتها مع نهاية الألف الأولى قبل الميلاد وأصبح عدد اليهود خارج فلسطين أكثر من ضعف عددهم داخلها. ويُلاحَظ أن الهجرة اليهودية تتعاظم داخل إطار الإمبراطوريات التي تُيسِّر لهم حرية الحركة.

وهجرة يهود شرق أوربة (يهود اليديشية) إلى الولايات المتحدة وكندة وفلسطين، وإلى غيرها من الدول الاستيطانية بأعداد هائلة، حتى انتقلت الكتلة البشرية اليهودية إلى الولايات المتحدة وإسرائيل (فلسطين)، هي بالمثل هجرة تمت داخل إطار إمبراطوري (وهذا هو النمط الذي يتجاوز الأرقام والمعلومات المتناثرة). فقد تمت داخل التشكيل الاستعماري الغربي وتجربته الاستيطانية في أنحاء العالم، تلك التجربة التي بدأت في القرن السابع عشر وزادت حدتها في أوائل القرن التاسع عشر ووصلت ذروتها في أواخره، واستمرت بعد ذلك ثم بدأت تخبو بعد الحرب العالمية الثانية مع تَوقُّف الانفجار السكاني في الغرب.

٢- ثمة نمط آخر لاحظته وهو أن الهجرة اليهودية كانت تأخذ حتى القرن السادس عشر شكل التقهقر من المناطق المتقدمة إلى المناطق الأقل تقدماً، من الشرق القديم إلى أوربة التي كانت من أكثر مناطق العالم تخلفاً. وفي أوربة نفسها، أخذت الهجرة في العصور الوسطى شكل التحرك من إنجلترة وفرنسة إلى ألمانية ومنها إلى شرق أوربة

أكثر المناطق تخلفاً. ولكن ابتداءً من القرن السابع عشر، أخذت الهجرة شكلاً مغايراً وهو الهجرة من الأماكن الأقل تقدماً إلى الأماكن الأكثر تقدماً، من شرق أوربة إلى وسطها وإلى إنجلترة والولايات المتحدة. وإذا كان هذا هو نمط الهجرة، فإن الولايات المتحدة تصبح منطقياً نقطة الجذب المُطلَقة، وهذا هو الوضع القائم حتى الوقت الحالي.

٣- ولكن من أهم الأنماط التي توصلت إليها من خلال التحليل أن هجرة أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الحديث، كانت أساساً إلى الأمريكتين وجنوب إفريقية...إلخ، أي إنها هجرة داخل التشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي. بل إنها كانت أساساً هجرة إلى البلاد الاستيطانية المتحدثة بالإنجليزية (الولايات المتحدة- كندة- جنوب إفريقية- أسترالية- نيوزيلندة)، أي إنها هجرة داخل التشكيل الاستعماري الاستيطاني الأنجلو ساكسوني، وأنه يمكن فهم إسرائيل في هذا الإطار وداخل هذا النمط. فهي الأخرى قد تم تأسيسها داخل التشكيل الاستعماري الأنجلو ساكسوني، وإن كانت لغة الحديث هي العبرية، لأسباب خاصة بعملية تعبئة الجماهير اليهودية وتجنيدهم حتى يتسنى نقلهم إلى فلسطين.

٤- يمكن القول بقدر من التبسيط غير المخل بأن هجرة أعضاء الجماعات اليهودية تدور حول قطبين أساسيين هما: شرق أوربة (روسية/ بولندة) كقوة طاردة ومصدر للمادة البشرية، والولايات المتحدة كقوة جاذبة.

٥- يُلاحَظ أن هناك هجرة إسرائيلية متزايدة إلى الولايات المتحدة، شكلت ما يُسمَّى «الدياسبورة الإسرائيلية» يبلغ عددها في بعض الإحصاءات مليوناً ومنهم عدد كبير من جيل الصابرة، أي الشباب الإسرائيلي الذي وُلد ونشأ وترعرع على أرض فلسطين المحتلة.

٦- يمكن القول بأن مصادر المهاجرين إلى الدولة الصهيونية آخذة في النضوب، فأعضاء أكبر جماعة يهودية في العالم (في الولايات المتحدة) لا يهاجرون، ويهود العالم الغربي إن هاجروا يتجهون إلى الولايات المتحدة. ويتبع يهود أمريكة اللاتينية وغيرهم النمط نفسه. وقد تمت تصفية يهود العالم الشرقي والإسلامي، فلم يبق سوى أفراد قلائل. وتُساهم معدلات الاندماج والزواج المختلط، وكذلك عزوف اليهود عن

الإنجاب، في تَناقُص عدد اليهود الكلي ومن ثم تَناقُص عدد المهاجرين المحتمل، وهو ما يعني أن الوقود البشري للكيان الصهيوني لم يَعُد متوافراً بالكثافة نفسها. ولم يبق سوى الاحتياطي البشري الوحيد للكيان الصهيوني في الاتحاد السوفييتي السابق. إلا أن خروج اليهود السوفييت وتَوجُّههم إلى إسرائيل يخضع للنمط نفسه الذي اقترحناه: شرق أوربة مصدر المادة البشرية، والولايات المتحدة مستورد لها. ولكن، كما أسلفنا، أدّى انهيار الدولة الاشتراكية السوفييتية، وإغلاق باب الهجرة إلى أمريكة، إلى تحويل هذه الأعداد إلى إسرائيل.

وهكذا بدلاً من السقوط في المعلوماتية ورمال المعلومات المتحركة التي لا تفسر شيئاً، توصلنا من خلال التحليل إلى عدة أنماط تساعدنا على تفسير الواقع. وسواء وافق الباحثون على التفسيرات التي أتيت بها والأنماط التي توصلت إليها أم لم يوافقوا، فعلى الأقل سيجري الحوار لا بشأن مدى دقة الإحصائيات وإنما بشأن دلالتها وطريقة تصنيفها، أي إننا بذلك ننتقل من الرصد السلبي إلى الاجتهاد والتفسير، وبدلاً من إحصاء عدد القطط في زنزبار، بدأنا نحاول أن نصل لدلالة الأرقام.

س: أنت إذن تذهب إلى أن الموضوعية المتلقية موضوعية منزوعة الجذور، لا انتماء لها؟

ج: بالفعل هي كذلك، فإن من يدورون في إطار الموضوعية المتلقية يواجهون الواقع وهم مستلبون تماماً، يسجلون كل شيء دون عناء أو نقد، ثم يسمون هذا الاستلاب (موضوعية). وهم بالفعل موضوعيون، ولكن موضوعيتهم هذه موضوعية متلقية تكتفي بتسجيل الوقائع ومراكمتها، بحيث تصبح القضية الأساسية هي: هل حدثت الواقعة فعلاً أم لا؟ وبعد الموضوعية المتلقية تأتي العملية التوثيقية، وإذا كانت الموضوعية المتلقية هي عملية رصد للمعلومات دون تساؤل عن المعنى أو الدلالة، فإن الثانية (ترصها) رصاً وتربط بين الواقعة والأخرى بشكل مباشر وعلى أساس تصنيفي سطحي، بعد ذكر المصادر في الهوامش أو في قائمة المراجع، ثم يسمى هذا الأرشيف بحثاً! وفي هذا الإطار تصبح القضية الأساسية هي كم المعلومات وعدد المراجع وإذا ما كانت بينها آخر المراجع (عادة الغربية) أم لا، كما تصبح آليات البحث أكثر أهمية من ثمرته العلمية ومقدرته التفسيرية. بل إنني أذهب إلى أبعد من

هذا، وأشير إلى أن مراكمة المعلومات بشكل موضوعي متلق لا تتم في فراغ، بل تتم داخل نموذج ما، وعادة ما يكون هذا النموذج مستورداً من الغرب وهو النموذج التطوري أحادي الخط evolutionary unilinear model وهو نموذج يفترض أن العالم في حالة تقدم وتطور دائمة، وأن الغرب قد وصل إلى قمة التطور والتقدم، ومن ثم على بقية البشر أن يسعوا ليلحقوا به.

والموضوعية المتلقية لا علاقة لها بأي فكر حقيقي أو إبداعي، فهي تحول العقل المتسائل إلى آلة رصد، وبدلاً من محاولة تفسير الواقع فإنها تكتفي بتسجيله وأرشفته. والوهم الكامن وراءها أن الحقائق المتناثرة هي الحقيقة، وأن المعلومة في حد ذاتها تنطق بالصدق، وأنه يتم التوصل إلى المعرفة من خلال عملية تجميعية تراكمية خارجية. وبالطبع تصبح المعلومة المجهولة أو غير المعروفة بالضرورة أكثر أهمية من المعلومة المعروفة، ويتحول الباحث إلى شرلوك هولمز أو أرسين لوبين يفتش في المصادر عن مثل هذه المعلومة (أو يخفيها خشية أن يسبقه أحد إليها!) فالمسكين لا يعرف أن كم المعلومات لا يحدد مدى صدقها أو أهميتها، وأن نوعية المعلومات، معلومة كانت أم مجهولة، لا يجعلها أكثر أو أقل دلالة، فالصدق والدلالة والأهمية أمور يجردها عقل الإنسان المبدع من كم المعلومات والوقائع والحقائق المطروح أمامه، وهو كم هائل متضارب، خاصة بعد ثورة المعلومات التي أصبحت تهدد عقل الإنسان.

س: بدأت بالحديث عن النظام التعليمي في العالم العربي، فهل يمكن أن تطبق ما سبق عليه؟

ج: إن مناهجنا التعليمية تصدر عن فلسفة تراكمية ذرية تنطلق من هذه الموضوعية المتلقية بتوجهها المعلوماتي، ورؤيتها للعقل باعتباره صفحة بيضاء، فكتبنا الدراسية تركز على المعلومات وكمها، لا على طريقة تصنيفها وتفسيرها ونقدها، والهدف من العملية التربوية هو تلقين الطالب حشداً هائلاً من المعلومات (معلومة بجوار معلومة، درساً بعد درس) إلى أن تضيع الحقيقة تماماً، ويبرز متوسطو الذكاء الذين لا يتمتعون إلا بموهبة الحفظ والتكرار والاجترار، وتفقد الأجيال مقدرتها على التفسير والإبداع والنقد.

وتتضح سيطرة النموذج المعلوماتي الموضوعي المتلقي على التعليم في ظاهرة

التلقين والإملاء التي أصبحت شكلاً أساسياً من أشكال التعليم، فبدلاً من الحوار الذي يشجع الطلبة على التساؤل وعلى الاجتهاد وإعمال العقل، وبدلاً من تجريد النمط من كم هائل من المعلومات وتجريد الحقيقة من كم ضخم من الحقائق، يتحول الطالب إلى متلق للمعلومات، وتصبح مهمته في الامتحانات أن يدون أكبر عدد ممكن من المعلومات التي تلقاها.

وقد ذكرت نكتة في (رحلتي الفكرية) تبيّن حقيقة الموضوعية المتلقية. إذ أعلن أحد المتسولين أنه سيتزوج بنت السلطان، فتركه الناس يهذي. ولكن بعد عدة أيام ضاقوا به ذرعاً فأمسكه أحد الفتوات من قفاه، وقال له: كيف يمكنك أن تتزوج بنت السلطان؟ فأجاب بكل ثقة و(موضوعية): "المسألة منتهية بنسبة ٥٠٪، فأنا موافق، وأمي موافقة وأبي كذلك موافق، ولم يبق إلا أن توافق هي وأبوها وأمها". من الناحية الموضوعية المتلقية المتسول على حق، فقد تم الحصول على موافقة نصف المطلوب موافقتهم ولم يبق سوى النصف الباقي. فالموضوعية المتلقية لا ترتب المعلومات ولا تصنفها وحسب أهميتها (فهذه كلها عمليات عقلية "ذاتية" اجتهادية) وتكتفي بالرصد. ولذا لم يدرك المتسول (الموضوعي) أن موافقته وموافقة أهله على الزواج ليس لها أي قيمة. إن المعرفة الحقيقية، خاصة في عصر الكمبيوتر، تتلخص ليس في البحث عن المعلومة وإنما في ترتيبها وتصنيفها، وفي تهميشها أو تأكيد مركزيتها، وفي وضعها داخل سياقها وداخل نمط ما، وفي محاولة الوصول إلى دلالتها.

س: هل يمكن القول: إن هذا النموذج سيطر على الإعلام أيضاً؟

ج: نعم هناك ما أسميه مرض النصوصية، نحن نؤمن بالقرآن والسنة والمسيحيون بيننا يؤمنون بالإنجيل، وفي تصورنا نحن المسلمين أن هذا الكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فهو كتاب مقدس يهدينا سواء السبيل، وهو لا يقدم لنا حقائق وإنما يقدم لنا الحقيقة، لكن ما حدث أننا نقلنا هذا التقديس من القرآن إلى تفسيرات القرآن ومنها إلى أقوال بعض الطيبين والخيرين، ثم إلى كل ما يطبع بما في ذلك تصريحات الصهاينة. ولذا حين يدلي أحد الصهاينة بتصريح فإننا نتصور أنه الحقيقة، مع أنه من الممكن أن يكون هذا التصريح تعبيراً عن الأمل، أو محاولة لخداعنا أو لخداع الذات. ولذا لابد أن يخضع أي تصريح للتفسير وللتحليل. إبان الهجرة اليهودية من

الاتحاد السوفييتي السابق. صدرت إحدى الصحف المصرية الأساسية بعنوان رئيسي في الصفحة الأولى يقول: هجرة مليون ونصف مليون يهودي، وكان مصدر الخبر هو أحد وكلاء وزارة الخارجية السوفييتية، وكأن تصريحه هو الحقيقة بعينها. كيف يمكن نشر مثل هذا الخبر بهذه الصورة؟ كان على الصحفي الذي نشر ذلك الخبر أن يبحث عن عدد اليهود السوفييتيين، وهو متوافر في كثير من المصادر، لو فعل لاكتشف أن عددهم كان مليوناً ونصف المليون، وكان يجب ساعتها أن يسأل كيف يمكن أن يكون عدد اليهود المتوقع هجرتهم مليوناً ونصف المليون؟ ثم هل المليون ونصف المليون سيهاجرون كلهم؟ ماذا عن المسنين والأطفال والمعوقين والذين لا يرغبون في الهجرة؟ وقد تنبأت في كتابي هجرة اليهود السوفييت أن عدد المهاجرين لن يزيد عن ٥٠٠ ألف، وإن زاد على ذلك الرقم، فهذا يعني أن الذين هاجروا ليسوا من اليهود. وقد ثبت هذا، فأكثر من نصف المهاجرين السوفييت (اليهود) ثبت أنهم ليسوا يهوداً وسببوا مشكلة؛ لأنهم يودون الحفاظ على هويتهم الروسية؛ بل وعلى انتمائهم المسيحي الأرثوذكسي.

ومما يزيد الطين بلة أن ربع مليون من العمال الأجانب الذين حلوا محل العمال العرب استقروا في الدولة الصهيونية. ميزة العمال العرب بالنسبة للكيان الصهيوني أنهم كانوا يعودون إلى منازلهم، أما هؤلاء فإنهم مقيمون ويدؤوا ينشئون علاقات مع الرجال والنساء ويتزوجون منهم ويطالبون بالجنسية الإسرائيلية، ويقولون إنهم مستعدون أن يربطوا مصيرهم بمصير الدولة الإسرائيلية، وأن يتعلموا العبرية وأن يتبنوا أسلوب حياة الإسرائيليين (مأكلهم ومشربهم ورداءهم)، ولكنهم ليسوا على استعداد أن يتهودوا. ولذا بدأ اليهود العلمانيون يطالبون الآن بما يسمى التهويد العلماني، بمعنى أنه يمكن أن يكون الإنسان "يهودياً" (إثنياً)، أي يكتسب ما يسمى بالهوية الإثنية اليهودية، دون أن يؤمن بالعقيدة اليهودية.

س: ما دمنا نتحدث عن المعلوماتية، تشير أحياناً إلى عبارة "الحقائق الكاذبة" فكيف تكون الحقائق كاذبة؟

ج: • "الحقائق الكاذبة/ true lies" مصطلح في المعجم الغربي يشير إلى حقائق غير مزيفة، ولكنها ليست كاملة، أي إن الحقيقة الكاذبة هي حقيقة جزئية، ومن ثم يمكن توظيفها لتوثيق أي أطروحة مهما كان زيفها، ولتبرير أي سلوك مهما كان ظالماً.

ولعل أقرب شيء في تراثنا العربي لهذا المصطلح عبارة ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ ...[النساء: ٤٣/٤] عندما تستخدم بشكل جزئي مبتسر، وكأن هذا هو الأمر الإلهي وليست العبارة الكاملة ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾.... وعادة ما أضرب المثال الآتي على ظاهرة "الحقائق الكاذبة true lies"، إذ تذكر التواريخ الصهيونية أن تيتوس القائد الروماني جاء بجيشه وهزم اليهود وهدم الهيكل وشتتهم. ثم يأتي الصهاينة بإحصائية تقول إن عدد اليهود كان ٣ أو ٤ ملايين في حوض البحر الأبيض المتوسط وبابل (بل وكان عددهم يصل حسب بعض التقديرات التخمينية إلى ٧ ملايين)، قبل هدم الهيكل، بينما كان عددهم في فلسطين بعد هدم الهيكل لا يتجاوز المليون، ثم أخذ في التناقص، أي إن القائد الروماني تيتوس هو المسؤول عن شتات اليهود، وهو الذي أرغمهم على النزوح عن (وطنهم القومي). وإذا نظرنا إلى الإحصائيات التي أتى بها الصهاينة سنجد أنها حقيقية ولم يتم تزييفها، ولكنه تم ما هو أسوأ من ذلك، إذ تم نزعها من سياقها التاريخي وفرض معنى صهيوني عليها. فنحن إذا نظرنا إلى الإحصائيات الخاصة بأعداد اليهود قبل هدم الهيكل، فسنجد أنه كان هناك مليون يهودي في فلسطين بينما كان هناك ما يقرب من ستة ملايين في حوض البحر الأبيض المتوسط وبابل، أي إن اليهود هاجروا من فلسطين، لا لأن تيتوس فرض عليهم ذلك، وإنما بسبب مركب من الأسباب، أي إن الشتات (التهجير القسري) لم يكن شتاتاً، وإنما كان انتشاراً، لا يختلف عن انتشار الأقليات والجماعات الإثنية والدينية الأخرى لأسباب عديدة من أهمها البحث عن الرزق. ويبدو أن فلسطين عبر تاريخها كانت طاردة لسكانها، بسبب فقر مصادرها الطبيعية. والموضوعيون المتلقون يبتلعون مثل هذه المعلومات الجزئية، دون تمحيص أو تساؤل، ومن هنا نجد أن الخطاب التحليلي العربي يشير إلى (الدياسبورا) و(الشتات) إلى آخر هذه الترهات، دون إدراك للمفاهيم الصهيونية الكامنة وراء المصطلح.

س: ما هي أسباب انتشار الموضوعية المتلقية وتحول الإعلاميين العرب إلى متلقين للمعلومات المتناثرة، وتصورهم أن الواقع مجموعة من التفاصيل لا يربطها رابط؟

ج: لعل من أول أسباب سطوة التوجه المعلوماتي في الإعلام، الوقت أو الحيز المتاح لنشر خبر ما، فعلى الإعلامي أن يصفي الخبر من أي خلفية أو سياق

أو رأي حتى لا يتجاوز الحيز المخصص له. كما أن عملية (السبق الصحفي) والبحث عمّا يسمى الأخبار الساخنة جعلت السرعة ومن ثم الرصد المباشر هي المعيار الأساسي للحكم، وأهملت قيم مثل العملية التحليلية والتفسيرية التي تحدد معنى ودلالة الخبر وعلاقته بالأخبار المماثلة والتي قد تكون قد سبقته. كما أن عملية تفتيت الأخبار التي تتم في الإعلام، خاصة الإعلام الأمريكي، تهدف إلى السيطرة على جمهور المستمعين أو المشاهدين. ولأضرب مثلاً على عملية الرصد دون اجتهاد والتلقي الموضوعي دون إعمال فكر ودون محاولة للربط بين التفاصيل والأخبار المختلفة وصولاً إلى نموذج أو إطار تحليلي. في عام ١٩٨٢ صرح متيتياهو دروبلس (رئيس قسم الاستيطان في الوكالة اليهودية آنذاك) أن عدد المستوطنين الصهاينة في الضفة الغربية سيصل إلى ١٠٠ ألف عام ١٩٨٧ وأنه بحلول عام ٢٠١٠ ستضم الضفة الغربية ١,٢٥٠,٠٠٠ يهودي! ونشر الخبر في كثير من الصحف العربية، وزينت المعلومة صفحاتها وعناوينها الرئيسية. ولكن بحلول عام ١٩٨٧ لم يكن عدد المستوطنين قد تجاوز ٥٠- ٦٠ ألفا، أي إن نبوءة دروبلس أو مخططه فشل تماماً! ومع هذا صرح هذا المسؤول الصهيوني نفسه في ذلك العام (١٩٨٧) بأن هناك خطة مدروسة لزيادة عدد المستوطنين اليهود في الضفة الغربية وغزة لتبلغ نسبتهم ٤٠٪ من مجموع عدد السكان العرب في نهاية القرن الحالي، أي ٦٠٠ ألف مستوطن. ثم أشار إلى أن هذه الخطة تفترض هجرة مليون ونصف مليون يهودي من الاتحاد السوفييتي.

وقد نشر الخبر بحذافيره مرة أخرى في كثير من الصحف العربية، كما زينت المعلومة الجديدة صفحاتها وعناوينها الرئيسية، لم يكلف أحد خاطره بأن يذكر كذبة دروبلس السابقة حتى نتحفظ تجاه تصريحاته الجديدة، ولم يطرح أحد احتمال أنه قد يكون مثل سائر البشر يخلط الحقائق بالأماني والحقيقة بالوهم، وأنه قد لا يختلف كثيراً عن المخابرات الإسرائيلية التي استمرت في إنكار وجود الانتفاضة بعد عدة شهور من اندلاعها، والتي أعلنت أنه تم إخمادها بشكل نهائي- عشر مرات على الأقل.

س: بماذا تفسر هيمنة الموضوعية المتلقية لا على الإعلام وحسب، ولا على نظمنا التعليمية وحدها، وإنما على تفكيرنا ككل وعلى طريقة استجابتنا للواقع؟

ج: عُرِّف مشروعنا الحضاري للنهضة بأنه اللحاق بالغرب في أسرع وقت، ولذا يصبح من المنطقي أن نركز على فهم الغرب ونقل أفكاره بأمانة ودقة حتى يمكننا تقليده بحلوه ومره وبخيره وشره. ومن ثم أصبح جوهر الجهد المعرفي هو أن ننسخ النموذج الغربي بحذافيره وبأمانة. وهذا التصور ينطبق على جميع الاتجاهات والحركات: الليبراليون واضحون تماما في دعوتهم للحاق بالغرب، أما الماركسيون فكانوا يقلدون النموذج الغربي في شكله الاشتراكي، والإسلاميون أيضاً كانوا يقلدون النموذج الغربي بعد تعليق لافتة تقول "بسم الله الرحمن الرحيم" عليه، وبعد إضافة بضعة زخارف تجميلية مثل الفصل بين الجنسين، ولكن جوهر النموذج ظل كما هو. حينما تبنينا شعار اللحاق بالغرب قتلنا الإبداع في أنفسنا وفي الأجيال القادمة، إذ أصبحت القضية هي كيف نفهم الغرب حق الفهم؟ كيف ننقله للأجيال؟ فهذا هو سبيل الخلاص، ومن ثم سقطنا في الموضوعية المتلقية السلبية الكسولة، وعجزنا عن رصد الجوانب السلبية في هذا النموذج، كما عجزنا عن أن نرى نتائجه السلبية والعدمية. وهذا يعني أن نسكت ذواتنا ووجودنا وذاكرتنا ونتلقى المعلومات والأفكار ونسجلها دون تساؤل أو تقييم، حتى يمكن أن تسد "الفجوة" التي تفصل بيننا وبينهم. لكن إذا أسكت المرء ذاته وتحول إلى متلق وحسب فإنه في الواقع يصبح كالآلة الفوتوغرافية ويقتل مقدرته على الإبداع، لأن الإبداع سيعطل عملية النقل الأمين! ومن ثم لا يمكن لمثل هذا الإنسان أن يساهم بفكر حضاري جديد، ويصبح عاجزاً عن الإبداع والتعامل مع العصر.

كما أن معظم المناهج الغربية تنطلق من مقولات مثل الحياد والانفصال عن القيمة وضرورة الابتعاد عن التعميم وعن الإيمان بأن كل شيء يتغير بما في ذلك الطبيعة البشرية، أي إنها في واقع الأمر تنكر وجود هذه الطبيعة البشرية. كما أن الإبداع والتقييم الصحيح، في تصوري، يتطلب استرجاع البعد المعرفي في الإدراك الذي يتبدى في صورة الإنسان الكامنة في النص أو الظاهرة، أي ضرورة استعادة الطبيعة

البشرية واستعادة الإنسان الكائن المتميز عن المادة، بصفته مرجعية نهائية، ونحن إن فعلنا ذلك نكون قد استعدنا أيضاً مفهوم القيمة وابتعدنا عن الانفصال عنها.

س: ما البديل الذي تطرحه؟

ج: نموذج الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية) والمعلوماتية فيه إنكار لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أن عقل الإنسان يقف كالفقير أمام عتبات الواقع يلتقط منه الفتات، وليس كالأمير يراه في كليته فيختار منه ويفككه ويركبه ليصل إلى تصورات (أكثر تفسيرية). انظري إلى حال اليسار العربي الذي استورد النموذج الماركسي في الثورة الذي كان يرى أن الثورة الاشتراكية لا يمكن أن تندلع إلا بعد استيلاء البرجوازية على الحكم فتقوم بعملية التصنيع، فتظهر طبقة عاملة صناعية تقوم هي بدورها بالثورة على البرجوازية والاستيلاء على الحكم. وقد ظلوا في انتظار هذه اللحظة التاريخية التي لم تأت!

لابد من تبني رؤية جديدة للعقل بحسبانه كياناً توليدياً وليس مجرد وعاء مادي متلق للمعلومات. وفكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة، أي عنده مقدرات داخلية على الخير (كما أن هناك ما يدل على أن عنده مقدرات داخلية على الشر).

العقل ليس مجرد صفحة بيضاء تطبع عليه المعطيات المادية كأنه سطح من الشمع، وإنما هو كيان مفطور فيه مقولات قبلية، أي مقولات توجد قبل التجربة الحسية، ولا تكفي التجربة الحسية وحدها لتفسيرها وتوضيحها، فهي مقولات يفترض الذهن وجودها ويثبت صدقها وكذبها بمعزل عن التجربة (هذا على عكس المعرفة البعدية التي تولد من التجربة). ومن الأمثلة على المعرفة القبلية، مقدرة الطفل على أن يولد كلمات جديدة من خلال القياس، فيقول "حجرات" بدلاً من "أحجار"، قياساً على صيغة الجمع لكلمات أخرى يعرفها (مثل أكلات) مع أنه لم يتعلم قواعد القياس من أحد. هذه المقولات الفطرية القبلية تجعل العقل قادراً على إعادة صياغة الواقع وترتيبه لا تلقيه بشكل ببغائي. كما أن الإنسان ينشأ ويكتسب خبرات وذكريات وأحلاماً وأوهاماً بحيث يصبح الحديث عن العقل باعتباره صفحة بيضاء من قبيل العبث.

وقد أكد عالم الأنثروبولوجية الفرنسي كلود ليفي شتراوس Claude Levi-Strauss، وفيلسوف اللغة نعوم تشومسكي Naom Chomsky، وعالم النفس السويسري جان بياجيه Jean Piaget، على قدرات العقل التوليدية. كما أن أي إنسان ثوري يبغي إصلاح العالم وإقامة العدل في الأرض لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل التوليدي القادر على تجاوز الواقع المادي القائم.

إن العقل الإنساني ليس آلة فوتوغرافية، لأنه، شئنا أم أبينا، يقوم باستبعاد بعض المعلومات والإبقاء علي البعض الآخر. ثم يهمش بعض المعلومات التي أبقاها ويضع ما تبقى في المركز. وعملية الإبقاء والتهميش والاستبعاد هي في جوهرها التي تؤسس ما أسمية الخريطة الإدراكية، لأنه من خلال عمليات الاستبعاد والإبقاء تتكون داخل عقل الإنسان صورة ذهنية عن الواقع يتصور أنها تشاكل هذا الواقع في علاقاته ومضمونه.

س: هل يمكن ان تزيد هذه الفكرة إيضاحاً؟

ج: شكراً على سؤالك هذا. الأفكار -كما أسلفت- ليست هي الفكر، والمعرفة ليست مراكمة للمعلومات، والإبداع ليس رصد الواقع والبحث العلمي الحقيقي ليس تسجيل ما حولنا، فالفكر هو منظومة متماسكة متسقة مع نفسها يجردها عقل الباحث أو المفكر من الأفكار، والحقيقة ليست الحقائق، لأن الإنترنت يأتيك بملايين الحقائق لكنه لا يأتي بالحقيقة. الحقيقة هي نتيجة جهد إنساني إبداعي (ذاتي) يقوم بتلقي المعلومات لا يسجلها وحسب وإنما يرتبها، فيستبعد منها ما يتصور أنه هامشي ويُبقِي على ما يرى أنه مهم فيرتبه ثم يربط بين هذه المعطيات بعضها ببعض لتصبح بنية متكاملة يمكن مقارنتها ببنى متماثلة، ثم يقوم العقل بتجريد الحقيقة من هذه الحقائق، وهذه هي الموضوعية الاجتهادية التي لا تكتفي بالتلقي السلبي. إن جوهر البحث والإبداع هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين لم يكتشفها أحد من قبل ويربط بينهما، أي يكتشف النمط أو النموذج الذي تنضوي تحته الظاهرتان، ثم يرى الواقع من جديد في ضوء هذه العلاقة الجديدة. وعملية الربط فعل ذاتي، لأنه نتاج إعمال الفكر وليس معطى مادياً يوجد جاهزاً في الواقع. ومع ذلك ثمة جانب موضوعي، إذ إن النتيجة التي يصل إليها البحث يمكن اختبارها على محك الواقع.

ولذا أسمي هذا النوع من التفكير "الموضوعية الاجتهادية" أو "الموضوعية التفسيرية"، وهو ألا ينقل الإنسان الواقع بحذافيره وكأنه ببغاء أو آلة تصوير دقيقة بلهاء، وإنما يعمل عقله وخياله فيربط بين التفاصيل ويجرد منها أنماطاً متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعمق وأشمل. وفي الواقع أحياناً ما يكون استبعاد بعض العناصر أو تهميشها دليلاً على الإبداع لأن هذا الاستبعاد والتهميش سينير الظاهرة ويعمق من إدراكنا لها. ولنلاحظ أن الموضوعية الاجتهادية أو التفسيرية تنقل المركز من الشيء إلى عقل الإنسان، ومن الرصد إلى التفسير. إن الموضوعية الاجتهادية ترى أن الإنسان كائن مركب وأن العالم كيان مركب، وأن العلاقة بين الواقع والعقل الإنساني علاقة مركبة وليست بسيطة، ولذا فالمجتهد لا يلهث وراء التفسير السريع، ولا يقنع بالسطح والظاهر وما هو قائم، ولا يقبل الصيغ الجاهزة والقوالب الإدراكية الاختزالية، ويرفض التعميم الكاسح وإنما يقبل التعميم المبني على إدراك لتركيبية الواقع، ولنلاحظ أننا هنا نسترجع البعد الإنساني والفاعل الإنساني.

س: إذن الموضوعية الاجتهادية كما تسميها هي الموضوعية النقدية، أي إذا كانت الذاكرة نفسها تستبعد بعض المعلومات وتركز على معلومات أخرى فهي عملية نقدية في الأساس، فهي تنخل مثل المنخل، وتستبعد ما تعتبره غير مهم في تكوين النموذج المعرفي، وتركز على ما تعتبره جوهرياً لتركيب النموذج المعرفي؟ ولكن أليس هذا سقوطاً في الذاتية؟

ج: الإجابة بنعم ولا، لقد أسقطت من معجمي كلمتي (موضوعي) و(ذاتي)، لأن (الموضوعي) تعني إذعان العقل للواقع المادي تماماً، أما (الذاتي) فيعني أن العقل يتعالى على الواقع تماماً ويتجاهله، وهما حالتان مستحيلتان. وأنا أنطلق من الإيمان بأن العلاقة بين العقل والواقع علاقة حلزونية: أخذ وعطاء وتفاعل، ومن هنا في دراستي الأدبية كنت أخبر الطالبات أن العملية النقدية هي عملية استنطاق، بمعنى أن قراءة النص هي استنطاقه. فالنص لا يتحدث إلا من خلالي (الذات)، وأنا لا أتحدث إلا من خلال النص (الموضوع)، فالعلاقة بين الذات والموضوع ليست علاقة استقطاب وإنما علاقة تفاعل، ومن هنا أتيت بمصطلح (أكثر تفسيرية) و(أقل

تفسيرية)، لأنهما يتجاوزان استقطاب الذاتية والموضوعية. ولأضرب مثلاً: التعريف الصهيوني للصهيونية هو عودة اليهود إلى أرض الأجداد، فأسأل إذا كان الأمر كذلك، لماذا نجد أن معظم يهود العالم لا يزالون خارج إسرائيل؟ ما هو أصل مخيمات اللاجئين؟ ما سبب الصراع العربي الإسرائيلي؟ التعريف الصهيوني يعجز عن تفسير كل هذه الظواهر، فأقول إن المقدرة التفسيرية لهذا التعريف ضعيفة فهو (أقل تفسيرية)، وهذه العبارة تحل محل (ذاتي)، لأنه فسر بعض الجوانب لكن تجاهل جوانب كثيرة أخرى. ثم أطرح تعريفي وأقول: إن الصهيونية حركة استيطانية استعمارية إحلالية، تنقل كتلة بشرية من الغرب إلى فلسطين وتستخدم ديباجات يهودية، وأقول لتختبروا هذا التعريف وستجدونه (أكثر تفسيرية). وهذه العبارة تحل محل (موضوعي). وهذا هو الجانب الموضوعي فيما أطرحه مع أنني مؤمن بما أقول وأنه نتيجة بحثي الذاتي.

وأنا أُفضّل استخدام هاتين العبارتين بدلاً من عبارتي (موضوعي) و(ذاتي)، لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البُعدَ الاجتهادي غير النهائي في عملية رصد الواقع، على عكس كلمتي (موضوعي) و(ذاتي)، اللتين تدوران في إطار الموضوعية المتلقية. كما أنه يمكن القول بأن هذين المصطلحين (أكثر تفسيرية) و(أقل تفسيرية) أكثر علمية ودقة، لأن العالم صاحب الأطروحة لن يقول: "هذه هي الرؤية الموضوعية"، ومن ثم يُضفي عليها قدراً كبيراً من النهائية ويغلق باب الاجتهاد، بل سيقول بكل تواضع: "هذا هو اجتهادي، وأعتقد أنه أكثر تفسيرية وأرجو أن تقوموا باختبار ما توصلت إليه".

س: وما هو أثر هذه الرؤية على المنهج؟

ج: تغير الرؤية يتبعه بطبيعة الحال تغير في المنهج، ويترك أثره على ما يكتبه المرء، إن كان متسقاً مع نفسه. إنكار مقدرة العقل التوليدية (وهو إنكار مرتبط تمام الارتباط بالموضوعية المتلقية والمعلوماتية والمادية)، يتبدى بشكل واضح في دراسة قضية التأثير والتأثر. ففي إطار الموضوعية المتلقية والرؤية المعلوماتية التراكمية تصبح دراسة قضية التأثير والتأثر دراسة مريحة (تماماً مثل النماذج الفلسفية المادية) لا تتطلب اجتهاداً أو إبداعاً. فهي تفترض أن مواطن الشبه بين أديب وآخر ليست بالضرورة نتيجة لإنسانيتهما المشتركة، ولا لمقدرة العقل الإنساني التوليدية وتماثل

العقول الإنسانية، ولا لانتشار مناخ ثقافي معين يؤدي إلى النتائج نفسها في مجتمعات مختلفة. الأثر -حسب هذا التصور- هو نتيجة انتقال شيء مادي ومحدد ومحسوس (يأخذ شكل صورة أو عبارة أو كلمة أو كلمتين) وينتقل من خلال قنوات مادية محددة: قراءة أديب ما لأعمال أديب آخر، بحيث يترك هذا الشيء المحسوس، (أعمال الأديب الثاني المؤثر)، (أثره) على الأديب الأول المتأثر. وهذا الموقف هو نتيجة التبني الواعي أو غير الواعي لمفهوم العقل الإنساني بصفته صفحة بيضاء متلقية، الذي يستند بدوره إلى مفهوم وحدة (أو واحدية) العلوم، أي الإيمان بأن العلوم الإنسانية لا تختلف جوهرياً عن العلوم الطبيعية، لأن الظاهرة الإنسانية في جوهرها لا تختلف عن الظاهرة الطبيعية المادية.

ودراسة الأثر -حسب هذا المنهج الموضوعي المتلقي- تأخذ شكل البحث عن الصور أو العبارات أو الكلمات (بل أحياناً الأفكار) المحددة التي "أخذها" الأديب المتأثر من الأديب المؤثر، وعلى الباحث أن يُبيِّن بشكل موضوعي "القنوات" الفعلية والمادية التي انتقل من خلالها الأثر. وعلى من يقوم بدراسة التأثير في هذا الإطار أن يأتي بالقرائن المادية الموضوعية والملموسة على صدق أطروحته وأن يتحول من محلل أدبي إلى مخبر بوليسي.

وحتى أشجع الطالبات على أن ينفضن عن أنفسهن مثل هذه الأوهام كنت أبدأ محاضراتي في النقد الأدبي بأن أخبرهن، مازحاً بطبيعة الحال، أنهن لو قرأن أعمال أرسطو وأعمالي فسيلاحظن مدى تأثره بي، بمعنى أن من الممكن لمفكر دمنهوري مصري عربي إسلامي أن يصل إلى الأفكار نفسها التي توصل لها فيلسوف عاش في اليونان منذ عدة قرون. كنت أفعل ذلك لتشجيعهن على الإبداع وأن ينفضوا عن أنفسهن الموضوعية المتلقية.

وكنت قد بدأت حياتي العلمية بأن سجلت لكتابة رسالة للماجستير عنوانها "أثر الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والشعر الرمزي الفرنسي (وبخاصة تشارلز بودلير Charles Baudelaire) على شعر إبراهيم ناجي". وكان المفروض أن تكون المسألة في غاية البساطة لأن الشاعر إبراهيم ناجي كان قد قام بترجمة ديوان أزهار الشر إلى العربية (عن الإنجليزية). ولكن حينما بدأت الدراسة وجدت أن "الأثر" موجود وبكثرة، ولكنه تافه سطحي، مجرد أصداء لفظية، لم يغير من وجدان الشاعر ولا رؤيته. بل

وجدت أن "تحوير" ناجي لبودلير و"فشله" في فهم الشاعر الفرنسي (بسبب تراثه الفكري والأدبي) أهم من تلك اللحظات التي تأثر به فيها بشكل مباشر. أي إنني وجدت كثيراً من القرائن الموضوعية الملموسة على تأثر ناجي ببودلير، ولكنني أعلنت أن التوقف عند هذا المستوى التحليلي فيه تسطيح واختزال للقضية، وأنه لابد من التوصل إلى مستوى أعمق عن طريق التحليل والتفكيك والتركيب وأخذ مقدرة الشاعر التوليدية في الحسبان، والتعامل مع الوجدان والتراث واللغة بتقدير أنها عناصر مركبة لا يمكن للأديب المتأثر إدراك أعمال الأديب المؤثر إلا من خلالها، ولذا فهو "يشوه" و"يحور" حسبما يمليه حدود وجدانه وإدراكه ورؤيته ولغته. أي إنني منذ البداية أعلنت أن علاقة الأديب المؤثر بالأديب المتأثر، شأنها شأن علاقة العقل بالواقع المادي، ليست مباشرة ولا بسيطة، وأن تطبيق النماذج المادية الاختزالية المستقاة من العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية (أثر أديب على آخر) أمر سهل لا يأتي بالمعرفة ولا بالحكمة، وينتهي بالباحث إلى أن يكرر نفسه، وأن يسقط في التعميمات المجردة التي لا تقول شيئاً، والتي تسقط خصوصية الظواهر ومنحنياتها الخاصة، وأن يراكم المعلومات المادية الصلبة التي لا تثير أي قضية ولا تحل أي إشكالية، لأنها لم تصل إلى أي أعماق واكتفت بملامسة السطح. وقد تكرر الشيء نفسه في رسالتي للدكتوراه التي بدأت كرسالة تقليدية في دراسة أثر شاعر إنجليزي على شاعر أمريكي، ولكنها انتهت بتأكيد تفاهة الأثر وعمق الاختلاف الناجم عن اختلاف الوجدان والرؤية.

س: مفهومك لقضية التأثير والتأثر مختلفة إلى حد كبير عن الفكرة السائدة؟ وكأنك هنا تقيم ما وراء ظاهر النص، فتتجاوز سطحه المباشر وتفاصيله العديدة وصولاً إلى رؤية الكاتب الحاكمة؟

ج: أتفق معك تماماً فيما تقولين، ولكن دعيني في البداية أذكر بعض التجارب الشخصية على علاقة وثيقة بقضية التأثير والتأثر؛ تعرفت عام ١٩٨٠ على شاب فلسطيني يسمى حسن خضر واكتشفت أن معظم أفكاري بخصوص الصهيونية والتي تبتعد كثيراً عن المألوف والسائد، والتي لم أصل لها إلا بعد جهد جهيد وبعد عمليات قراءة وتحصيل استمرت عشرات السنين، هو ذاته كان قد توصل لها. في بداية

الأمر حزنت لبضع ساعات، ولكنني تأملت في الموضوع فوجدت أنه فلسطيني وأن المسألة بالنسبة له ذات طابع وجودي، مسألة حياة أو موت، وأن هذا ولا شك شحذ ذهنه. ثم بدأت أدرك مسألة إنسانيتنا المشتركة ومقدرة العقل التوليدي، وفي نهاية الأمر أدركت أن توصله لنفس النتائج والأطروحات مثلي، يعطي شرعية لنتائجي وأطروحاتي، فهي ليست مجرد تخمينات وإشراقات. فما سبب لي حرجاً في بداية الأمر، أدخل على قلبي السعادة بعد أن تأملت فيه. وحدث الشيء نفسه مع الروائية البحرينية فوزية رشيد، التي لم أقابلها سوى مرة واحدة، ووجدت تشابهاً مثيراً بين كثير من أفكارنا بخصوص بعض القضايا الفلسفية. ومن التجارب الأخرى ذات الطابع العام أنني كنت قد كتبت كتاباً بعنوان نهاية التاريخ عام ١٩٧١ أطرح فيه إشكالية نهاية التاريخ والتي أربطها بمفهوم الحلول ووحدة الوجود. ثم نشر فوكوياما كتابه في الثمانينيات تحت العنوان نفسه. وفي حوار جرى بيني وبينه على صفحات الأهرام ويكلي من خلال البريد الإلكتروني أبدى دهشته. ولا يمكن القول بأنه تأثر بي أو اقتبس العنوان، فالإشكالية مطروحة في الفكر الغربي منذ حركة الإصلاح الديني ويلورها هيجل في فلسفته وقد تناولتها في رسالتي للدكتوراه في الستينيات.

أما التجربة الشخصية الأخيرة فهي أكثر إثارة للدهشة. يوجد عالم اجتماع إنجليزي من أصل بولندي اسمه زيجمونت باومان كتب كتاباً مهماً للغاية بعنوان الحداثة والهولوكوست نشر في أواخر الثمانينيات بيَّن فيه علاقة الواحد بالآخر. وحيث إنني طرحت الرؤية نفسه في كتابي (الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة) والذي نشر عام ١٩٨١، فقد أوردت في مقدمة كتابي (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية) بضع صفحات من كتاب الإيديولوجية الصهيونية وأوردت تاريخ النشر ثم أوردت أطروحة زيجمونت باومان مع تاريخ نشرها، وأشرت إلى أن هذا تلاق عميق في الأفكار. الأطرف من هذا أنني منذ مدة أتحدث عن أن الحضارة الغربية الحديثة مرت بمرحلة الصلابة وأنها الآن تمر بمرحلة السيولة، عالم بلا مركز. وفوجئت بأن باومان نشر كتاباً بعنوان Liquid Life الحياة السائلة. وهذه ليست سرقة فكرية، وإنما هي توارد أفكار بين مفكرين يتبنيان موقفين متقاربين من الحداثة.

وقد جرت العادة أن تضم قائمة المراجع والكتب التي استعان بها المؤلف في وضع بحثه أو مؤلفه، وخصوصاً تلك التي لا أقتبس منها بشكل مباشر. وهذا يدل على

هيمنة النماذج التراكمية والمادية. فالمصادر التي لا نقتبس منها قد تكون أكثر أهمية من تلك التي نقتبس منها، وذلك إن أثَّرت في صياغة النموذج الإدراكي والتفسيري الذي يستخدمه الكاتب في طريقة رؤيته للظواهر، بينما نجد أن كثيراً من الكتب التي نقتبس منها هي مجرد مصدر للحقائق، مادة أرشيفية وحسب.

ويمكننا هنا أن نميز بين المراجع والمرجعية. فالمراجع تتناول الاقتباسات المباشرة أما المرجعية فتتناول جذور الفكر نفسه وتشكل النموذج التفسيري والتحليلي. وأعتقد أنه لابد أن يوجد ثبت بالمرجعية إلى جانب ثبت المراجع، تُدرج أسماء الأساتذة والمؤلفين والشخصيات التي أثَّرت في الكاتب حتى لو لم يقتبس مباشرة من كتاباتهم. وقد أشرت في الموسوعة إلى أن المرجعية النهائية لكاتبها هي القرآن والسنة، وذكرت أسماء بعض أساتذتي والمفكرين الذين ساهموا في صياغة رؤيتي للواقع.

س: إذن فأنت تطرح منهجاً جديداً في عملية البحث العلمي؟

ج: لا يمكن أن نسميه منهجاً جديداً، فكثير من الرواد قد نادوا بما أنادي به، وطبّقوه في دراساتهم، ربما دون أن يجردوا الإطار النظري. كما أنهم حينما تحدثوا في النظرية كانوا يكتفون بملاحظة هنا وملاحظة هناك. وإن كان يمكن القول إن جماع مجهوداتهم أفادني كثيراً، على تجاهل المؤسسة العلمية لها. ولذلك سأحاول التذكير بها وتأكيد أهميتها عن طريق جمعها، مع محاولة توضيح الخطوات اللازمة لتطبيق هذا المنهج. ونقطة البداية في تطبيق المنهج، هي نقطة خاصة بالباحث ذاته، إذ يجب أن يثق بنفسه وفي مقدرته على الإبداع، بمعنى المقدرة على ربط التفاصيل بعضها ببعض وتجريد النماذج وأن ينفض عن نفسه غبار الهزيمة والنماذج الدخيلة التي هيمنت علينا. وإن توصل إلى نتائج تختلف عما هو سائد فلا يشك فيها، وإنما عليه أن يختبرها المرة تلو المرة ليتأكد من مقدرتها التفسيرية، فإن تأكد من أن النتائج التي توصل لها تتمتع بمقدرة تفسيرية أعلى مما هو سائد، فعليه أن يتمسك بها ويدافع عنها باستماتة، فإن هذه هي الطريقة الوحيدة لتطوير العلم.

بعد هذه الخطوة (النفسية) الأولى على الباحث أن يفصل وبحدة، على مستوى التحليل، بين الوصف والتقييم، فالوصف يتطلب نوعاً من التجرد من القيم ورفضاً لمحاكمة الأشياء والظواهر من أي منظور أخلاقي أو فلسفي، كما يتطلب الرؤية

الدقيقة التي تحاول أن تصل إلى القوانين الخاصة التي تتحكم في الشيء والتي نطلق عليها منطق الظاهرة.

س: ما هي الخطوات الأخرى التي يجب أن يتخذها الباحث؟

ج: يجب أن يدرك الباحث أن الوصف المتعمق والتصنيف الدقيق يجب أن يتجاوزا المضمون الواضح والمباشر ليصلا إلى النموذج المعرفي الكامن في النص والذي يتخطى كلاً من المضمون والشكل بالمعنى السطحي، ليصل إلى النقطة التي يكاد يصبح فيها المضمون شكلاً والشكل مضموناً. وفي تصوري أن إحدى مشاكل الفكر العربي أنه لا يزال فكراً مضمونياً، أي يتعامل مع المضامين المباشرة ولا يصل إلى العلاقات الكامنة، أو إلى النموذج الكامن. فالتفكير المضموني يتسم بأنه لصيق بالواقع لا يحاول تجاوزه، ولذلك نجد أن النظم التصنيفية ذات الطابع المضموني ليست جيدة ولا مفيدة. فالتفكير المضموني يبدأ عادة من الشواهد الملموسة والقرائن الجزئية، أي من مكونات أو عناصر المضمون المختلفة، ولذا فهو يظل حبيس هذا المضمون وحبيس الأجزاء، فلا يصل إلى الكل أبداً، وحين يصل إلى هناك يصعب عليه أن يربط بين هذا الكل وكليات أكثر تجريداً، لأن عيونه مستقرة دائماً على الشواهد والقرائن والاستشهادات الجزئية المتناثرة الملموسة. ولذلك فمثل هذا التفكير لا يمكنه أن يأتي بأطروحات جديدة خلاقة، ويمثل حجر عثرة في طريق الإبداع، فالإبداع هو أساساً اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء. بل إن الهوية الحقيقية لأي شيء لا توجد فيه في حد ذاته أو في عناصره المختلفة وإنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر لا يمكن التوصل لها إلا من خلال النماذج التحليلية.

والدعوة إلى التفكير من خلال نماذج إدراكية وتحليلية والابتعاد عن التفكير المضموني هي أيضاً دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عال من اليقينية، وأن نبحث عن مستوى من اليقينية في العلوم الإنسانية يختلف عنه في العلوم الطبيعية، إذ إن مستوى اليقينية الذي نطمح له في دراستنا لتاريخ العباسيين أو علاقة الرومانسية بالصهيونية مختلف عن مستوى اليقينية في دراسة عن تكوين الأرض في منطقة الإسكندرية أو منسوب المياه الجوفية فيها. فالعناصر المكونة للظاهرتين الأوليين عناصر مركبة، بعضها مجهول لدينا، وربما يظل مجهولاً أبد الآبدين. كما أن العلاقة

بين عنصر وآخر وتأثير الواحد في الآخر أمر صعب التحقق منه، ومن هنا كانت ضرورة النماذج الإدراكية والتحليلية، ومن هنا أيضاً البحث عن مستوى خاصٍ مختلف من اليقينية.

س: هذا يدفعني للسؤال عن السياق، وهو يشغل مكانة مركزية في منهجك الفكري؟

ج: يجب ألا نحكم على أي نسق فكري على أنه نسق فكري محض منغلق على ذاته، وإنما يجب أن نضع هذا الفكر في سياق تاريخي واجتماعي، أي ندرس العناصر الاقتصادية والمعنوية والحضارية التي أدت إلى ظهور هذا الفكر، والتي تفاعل معها هذا الفكر، بل وتمرد عليها. كما يجب أن يدرس الفكر في سياق الممارسات التي يقوم بها حاملو هذا الفكر. فالحركة الرومانتيكية لا يمكن فهمها حق الفهم إلا في إطار الثورة الصناعية والثورة الفرنسية والتحولات الاقتصادية والسكانية الضخمة التي شهدتها أوربة في ذلك الوقت. والفكر الصهيوني لا يمكن فهمه إلا في إطار الرؤية العنصرية الاستعمارية التي هيمنت على المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر. أما بخصوص دراسة الفكر في سياق الممارسات التي يقوم بها حملة هذا الفكر، فيمكن أن نشير إلى أن الفكر النازي إن قرئ بمعزل عن الممارسة لاكتشفنا أنه فكر قومي رائع. وقد كتب النازيون لافتة على مداخل أحد معسكرات الاعتقال: "العمل سيمنحك الحرية"، وهي لاشك أفكار سامية لم يكن يشارك فيها المعتقلون الذين كانوا يعملون في نظام السخرة.

ولننظر إلى آلة أصبحت جزءاً لا يتجزأ من حياتنا وهي السيارة. إن نظرنا لها في حد ذاتها فإننا سنُعرّفها بأنها آلة تتفاوت في حجمها وسرعتها وثمنها من ماركة لأخرى، وهي آلة تنقل المرء من مكان لآخر بسرعة لتوفير الوقت، وهي غير مكلفة باعتبار أن الوقود في بلادنا ليس مرتفع السعر. ولكن لو وضعنا السيارة في سياق تاريخي واجتماعي واقتصادي واسترجعنا البعد المعرفي فإن الأمر سيكون مختلفاً أيما اختلاف. فحينما تدير مفتاح السيارة فهذا هو نهاية عملية ضخمة بدأت باستخراج البترول وتكريره ونقله على البواخر. ولتأمين استمرار تدفق البترول تضع بعض الدول الغربية استراتيجيتها للاستيلاء على منابع البترول أو على الأقل الهيمنة عليها. وكل هذا

يؤدي بطبيعة الحال لتلوث الجو والبحار واندلاع الحروب. وحينما تسير السيارة في شوارع القاهرة فإنها تزيد من التلوث (تعد السيارة الخاصة هي أكبر مصدر للتلوث في القاهرة) وهذا التلوث يسبب أمراضاً كثيرة مثل الحساسية وضيق التنفس. كما أن الضوضاء التي تحدثها السيارات تسبب التلوث الصوتي، وكل هذا يسبب أمراضاً تُنفق البلايين لعلاجها أو للتخفيف من وطأتها. والسيارة تتطلب طرقاً واسعة وكثيرة مما يقضي على المساحات الخضراء، ومع تزايد عدد السيارات في القاهرة بدأ عنصر السرعة يتراجع، وبدأ الازدحام يتزايد ومعه توتر الأعصاب فتضطر الحكومة لإنفاق ملايين الجنيهات على جسور علوية تخدم السيارات الخاصة وتشوه شكل المدينة. والسيارات الخاصة والتي يصل وزن بعضها عدة أطنان تحمل فرداً واحداً لا يزيد وزنه في المتوسط عن ٨٠ كيلو جرام. هذا في الوقت الذي تحمل الحافلة عشرات الأشخاص المحشورين حشراً فيها، ألا يزيد هذا من الاستقطاب الطبقي في المجتمع؟ حينما ندير مفتاح السيارة يجب أن نتذكر هذا فالسياق وحده هو الذي يحدد المعنى الحقيقي للشيء.

س: هل ساعدتك رؤيتك الجديدة للمنهج، على الإبداع والتنوع؟

ج: بطبيعة الحال، فمسألة استخدام النموذج التحليلي المركب يساعدني كثيراً على قراءة المراجع، إذ يمكنني أن أحدد الفصول التي يجب عليّ قراءتها والتي على صلة بالموضوع الذي أدرسه وأكتب عنه. كما أن استخدام النموذج المركب يساعدني في الوصول إلى طبيعة الظاهرة التي أتناولها، فلا أغوص في التفاصيل، التي قد تكون مهمة في حد ذاتها بل وممتعة وجديدة وصادمة، ولكنها ليست لها علاقة بالموضوع الذي أكتب عنه. وعادة ما أنصح من يدرسون معي أن الحذف أصعب بكثير من الإضافة، وأنهم لو جاءتهم فكرة يتصورون أنها أصيلة وهامة وجديدة، وأنها وصلتهم في لحظة إلهام، فعليهم أن يكتبوها في ورقة ويحتفظوا بها. وربما يمكنهم تطويرها فيما بعد في بحث مستقل لأنهم لو ضموها إلى بحثهم، فإن البؤرة (أي الموضوع الأساسي) ستهتز. وإضافة مثل هذه المادة التي لا تصب في الموضوع لن تزيد الأمر إيضاحاً، بل ستزيده غموضاً، وستجعل القارئ غير قادر على التركيز على الموضوع الأساسي الذي يتناوله البحث.

س: هل توجد آليات محددة ساعدتك على التعبير عن افكارك وتحويلها إلى كتب وابحاث؟

ج: • أحب أن أبيّن أنني ما زلت أكتب بالقلم. فأنا من مواليد الثلاثينيات، وقد تعلمت الكتابة على لوح الارتواز (لوح أسود كنا نحمله ونكتب عليه بإصبع صغير يسمى ارتواز) ثم بالحبر والريشة، ثم بالقلم الحبر ثم بالقلم الجاف. وقد تعلمت الضرب على الآلة الكاتبة بعض الوقت، ثم نسيت هذه المهارة، ولذا ما زلت أكتب بالقلم.

ولكن كل هذه ملاحظات جانبية. الإشكالية الكبرى في الكتابة هي أن الأفكار في العقل تكون دائرية الشكل ومتجاورة بلا نظام منطقي بل ومتداخلة وبسبب دائريتها وتداخلها فإنه لا يوجد بها بداية أو نهاية. أما البحث المكتوب فيأخذ شكل بناء مكون من أجزاء ليست متجاورة وحسب وإنما متتالية بشكل منطقي، أي إنها تأخذ شكل خط مستقيم، وتحويل الدائرة إلى خط مستقيم ليست مهمة صعبة، كما قد يتراءى للبعض، إن أدركها الباحث ووضعها في اعتباره. ويمكن إنجاز هذه المهمة بأن يقوم الباحث بفصل الجوانب المتداخلة على أن يحولها إلى رؤوس موضوعات ثم بعد ذلك أن يكتب الموضوعات هذه كما ترد دون ترتيب، ثم يقوم بترتيبها ترتيباً منطقياً بحيث يؤدي كل موضوع للموضوع الذي يليه بشكل منطقي. ويلاحظ أنه لا يوجد منطق واحد للتصنيف والترتيب، بل هناك طرق كثيرة. المهم أن يلتزم الباحث بالمنطق الذي اختاره ويشرحه للقارئ. بعد أن يرتب الباحث أفكاره، يبدأ بالكتابة عن كل فكرة على حده، وبهذه الطريقة تتحول الدائرة إلى خط مستقيم.

وأقترح أن يقسم الباحث بحثه إلى عدة مقاطع (باراجرافات)، يضم كل مقطع فكرة أساسية يلخصها الباحث في أول جملة في المقطع، ثم يتعرض للجوانب المختلفة للفكرة في بقية المقطع. وكما أؤكد دائماً، لابد أن يكون هناك منطق ما وراء البنية الكلية، أي تتالي المقاطع في البحث، ومنطق ما وراء ترتيب الجمل والأفكار داخل المقطع الواحد.

س: حينما تتحدث عن التجريد، اوليس هذا تعميماً؟

ج: • بطبيعة الحال، ويجب ألا نخجل من التعميم وألا نصدّق ما يقوله بعض التجريبيين والوضعيين (في العالم الغربي أساساً) من أن التعميم والتجريد أمور

يجب الابتعاد عنها بقدر المستطاع، وأن الباحث عليه أن يستند في بحثه إلى التجريب وإلى ما يدرك بالحواس الخمس. إن التعميم والتجريد أمور أساسية وضرورية للفكر الإنساني، فنحن إن قلنا "أخلاقيات العالم الغربي" أو "الرومانسية" أو "الإنسان المصري" أو "الإنسان العربي"، فإننا نكون قد فكرنا من خلال تعميمات واستخدمنا مقولات ليس لها أساس تجريبي، ولا يمكن إدراكها بالحواس الخمس، وإنما توصلنا إليها من خلال نماذج تحليلية تساعدنا على تصنيف معطيات الواقع، وهي مقولات لا يمكن أن ندرك العالم ونصنفه ونعرّفه ونتعامل معه دونها. وعملية التجريد تحرر المعلومات بعض الشيء من فضائهم الخاص (زمانهم ومكانهم المباشرين) بحيث يمكن ربطهما بمعلومات أخرى تم تحريرها من فضائها الخاص، وعملية التجريد والربط والتعميم كلها عمليات مترابطة.

س: هل يمكن أن تضرب مثلاً على عمليات التجريد والربط ثم التعميم؟

ج: نعم سأضرب مثلاً بنصين مكتوبين، وهما الحديثان الشريفان التاليان: قال رسول الله ﷺ «عُذِّبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقتها إذ هي حبستها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض». أما الحديث الثاني فهو قول رسول الله ﷺ «بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له». قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: «في كل ذات كبد رطبة أجر» (أي في كل حي من الحيوان والطير ونحوهم).

وفي محاولتي شرح طريقة التوصل للنموذج الكامن، بيِّنت أنه بوسع الباحث أن يقوم بتقسيم الحديثين إلى وحدات متقابلة مختلفة تشكل عناصرهما الأولية. وهي في الحديث الأول: امرأة- قط- جوع- زيادة الجوع- موت - جهنم. أما في الحديث الثاني فهي: رجل- كلب- عطش- سُقيا- حياة- جنة.

على هذا المستوى المباشر (حصر عناصر الحديثين دون أي تجريد)، سيقف الحديثان كما لو كانا متناقضين، فتصنيف العناصر تم على مستوى المضمون المباشر. ففي الحديث الأول امرأة وفي الثاني رجل، وفي الأول هرة وفي الثاني كلب، وفي

الأول جوع وفي الثاني عطش، وفي الأول بطش بالحيوان وزيادة الجوع، وفي الثاني رفق بالحيوان وري للعطش، وينتهي الحديث الأول بالموت وجهنم وينتهي الثاني بالحياة والجنة. وتحليل المضمون السطحي دائماً يقف عند هذا المستوى لا يتجاوزه وينهمك الباحث في إحصاء عدد الكلمات التي تشير إلى موضوع ما.

ولذا كي نفهم الحديثين حق الفهم لابد أن نقوم بعمليتي التجريد والربط، بحيث تتجاوز عناصر كل حديث الفضاء الزماني والمكاني المباشر لكل منهما، حتى يمكن رؤيتهما في علاقة كل منهما بالآخر. وستأخذ عمليتا الربط والتجريد الشكل التالي: المرأة والرجل يتم ربطهما الواحد بالآخر ثم يجردان إلى إنسان - القطة والكلب: حيوان- البطش بالحيوان وزيادة الجوع والرفق بالحيوان وري العطش: فعل إنساني- موت القطة وحياة الكلب: نتيجة مادية- الجنة والنار: نتيجة روحية.

ثم نزيد من عمليات الربط والتجريد على النحو التالي: فاعل- مفعول- فعل- عاقبة. والإنسان هو الفاعل، والحيوان هو المفعول به، وثمة فعل يؤدي إلى نتيجة.

ويمكن، عند هذه النقطة، أن نرتفع بعمليتي الربط والتجريد إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون، أي إنه يمكننا التعميم الذي يستند إلى قراءة فاحصة للحديثين. ولابد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (الاستخلاف- الأمانة - وضع الإنسان في الكون)، فهذا سيساعدنا على الوصول إلى البُعد المعرفي وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به). ومن كل هذا سنستنتج أن الحديثين يتحدثان عن علاقة الإنسان بالطبيعة، وهي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يُوجَد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنه ليس بصاحبها، فقد استخلفه فيها وحسب وقد قَبل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فهو لا يمكن أن يبددها وكأنه هو وحده في الكون: كائن لا متناه متأله.

ومن دون تعميم لا يمكن أن يكون هناك إبداع، فمن خلال التعميم (وتجريد النموذج الكامن) نصل إلى علاقات الأشياء كما ندركها نحن من خلال تجاربنا ونصل إلى تعريفات يمكن لتجاربنا التاريخية الخاصة أن تنضوي تحتها. بل ويمكننا القول: إنه من دون المقدرة على التعميم الخلاق لا يمكن أن نحقق أي تحرر من الواقع المباشر، وواقعنا العربي -أي حاضرنا- أسهم الغرب في صياغته عن طريق سلعه ومفاهيمه

وجيوشه، وإذا استمر الآخرون في القيام بعملية التعميم بالنيابة عنا، من خلال تجاربهم هم ومن خلال إدراكهم، فإنهم سيلقون علينا بمقولاتهم جاهزة إما أن نقبلها فنخضع لرؤيتهم أو نرفضها فنقف في مهب ريح التفاصيل المتناثرة (وهذا ما أشير إليه باعتباره إمبريالية المقولات).

لكل هذا يجب ألا نرفض التعميم، بل وأن نصر عليه، على أن يكون منطلقاً من كل التجارب التاريخية والحضارية في الشرق والغرب. بل ويمكن أن يكون التعميم مؤقتاً وهو أمر مقبول مادام يفسر جوانب من الواقع، وهو ما يسمى بالتعريف الإجرائي، أي تعريف قادر على تفسير جوانب مهمة من الظاهرة ولكنه لا يدعي أنه تعريف جامع مانع.

س: كيف يمكن أن تقرر أن تعميماً ما ينير الواقع، وأن تعميماً آخر منفصل تماماً عن الواقع ولا يساهم إلا في طمسه؟

ج: إن ما يجب أن يحدد موقفنا ليس هو مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلي الذي اختاره الباحث لنفسه، أي مدى ملاءمته للواقع الذي يجري تفسيره. فلو كان الحديث عن معدل الجريمة في مدينة ألمانية في القرن التاسع عشر، فإن المستوى التحليلي لا يسمح بالحديث عن الحضارة الغربية إلا على أنها عنصر واحد من بين عناصر أكثر مباشرة. ولكن لو كان الحديث عن أزمة المجتمع الحديث، فإن الحضارة الغربية تصبح مقولة أساسية ومستوى تعميمياً مقبولاً؛ لأنه يتفق مع المستوى التحليلي، أي إن مستوى التجريد لابد أن يتطابق مع المستوى التحليلي. وهذا في تصورنا هو مشكلة البنيوية الفلسفية. فالباحث الذي يتبنى المنهج البنيوي يستمر في عملية التجريد إلى أن يصل إلى أعلى مستوياته، ويصل إلى بنى تشبه البنى الرياضية أو ما يسمى الثنائيات. ثم تطبقها على كل النصوص والظواهر بغض النظر عن المستوى التحليلي، ولذا فهي غير قادرة على التعامل مع الملامح الخاصة للأعمال الأدبية أو الظواهر الاجتماعية. ونحن لا ننكر هنا جدوى المستوى التجريدي العالي، مهما بلغ ارتفاعه، ولكن نبيّن عدم جدواه بالنسبة إلى مستويات تحليلية تكون خصوصية الظاهرة أكثر أهمية من جوانبها العامة التي تشترك فيها مع ظواهر أخرى. وقد قال الرسول ﷺ: "لا فضل لعربي على عجمي

إلا بالتقوى" فهو يؤكد تساوي كل المسلمين، بل وكل البشر وإنسانيتهم المشتركة، وبذا تصبح التقوى مقياساً واحداً ينطبق عليهم كلهم في كل زمان ومكان. ولكنه مع هذا أكد هوية كل، وهي هوية لها خصوصيتها وتاريخيتها، فتوجه للعربي وللعجمي ولم يطلب منهم التنازل عن هذه الهوية وإنما اعترف بها بأن توجه إليها.

س: ولكن ألا يتعارض التعميم مع الظاهرة الإنسانية؟

ج: استخدامِك عبارة "الظاهرة الإنسانية" هو في حد ذاته تعميم. فكلمة "ظاهرة" تعني أن ثمة نمطاً متكرراً، قمنا بتجريده من عدد هائل من وقائع الوجود الإنساني، فاكتشفنا -على سبيل المثال- عاطفة الأمومة، ونبل الإنسان وخساسته، وارتباطه بالوطن، إلى آخر هذه الصفات المتعارضة، السلبية والإيجابية التي جردناها من الوقائع، فتحولت إلى نمط عام، نطبقه على معظم، إن لم يكن كل البشر. التعميم في حد ذاته ليس معادياً، للإنسان أو للظاهرة الإنسانية، هو يصبح كذلك إن كان تعميماً اختزالياً كأن تقول "الإنسان إن هو إلا كذا" وتختزله في بعد واحد.

س: هل تستجيب للصهيونية بموضوعية اجتهادية، طارحاً جانباً التلقي الموضوعي السلبي؟

ج: نعم، انظري إلى حديثي عن النبوءات الصهيونية. فالموضوعيون المتلقون يشيرون دائماً إلى نبوءة هرتزل أن الدولة الصهيونية ستتحقق بعد خمسين عاماً، ثم يهزون رؤوسهم ويقولون إنها قد تحققت بالفعل في ذلك التاريخ، ثم يشفعون ذلك بالإشارة إلى دقة التخطيط الصهيوني ومقدرات الصهاينة العجائبية.

ولكن لعل كثيراً ممن يقال لهم بالموضوعيين هم في واقع الأمر مهزومون مغرمون بجمع المعلومات والنبوءات التي تبين مدى قوة العدو وبطشه ودقته وسيطرته وتحكمه، ولذا نجدهم يرصدون نوعاً من القرائن دون غيره، أي إنهم ليسوا موضوعيين بما فيه الكفاية، ولذا فهم لا يذكرون النبوءات الصهيونية الكثيرة التي لم تتحقق (وقد أحصيت بعضها في كتابي البروتوكولات واليهودية والصهيونية وهي بالعشرات، وقارنتها بعدد تلك التي تحققت) ماذا عن نبوءة الصهاينة أن العرب سيقبلون بالدولة الصهيونية وأن الفلسطينيين سيرحبون بها؟ وماذا عن نبوءتهم أنها ستكون دولة ليبرالية لا دينية؟ وماذا

عن نبوءة هرتزل أن ألمانية هي التي سترعى الدولة اليهودية، وكلنا يعرف ماذا فعلت ألمانية بيهود أوربة؟

كما لا يذكر أحد نبوءات الصهاينة في التسعينيات بخصوص الأرجنتين التي تضم أكبر تجمع يهودي في أمريكة اللاتينية (يبلغ تعدادهم حوالي ٣٠٠ ألف). وأمريكة اللاتينية تعتبر إحدى مناطق النزوح، أي إنها بلد طاردة لليهود وليست جاذبة لهم. وهذا يعود لعدة أسباب من بينها رفض الحضارة اللاتينية لليهود ومقدرتها في الوقت ذاته على هضمهم، ومن بينها أيضاً تقاليد معاداة اليهود الراسخة، وعدم الاستقرار السياسي أو الاقتصادي لبلاد القارة. لكل هذا أطلق الصهاينة النبوءات أن "هجرة جماعية" ستبدأ لا محالة من الأرجنتين إلى إسرائيل.

ولكن الذي حدث بالفعل خيب أمل الصهاينة إذ لم يهاجر سوى بضع مئات، عادوا بعدها إلى بلادهم، وتوجه بعضهم إلى الولايات المتحدة، البلد الذي يشكل نقطة الجذب الأساسية بالنسبة للغالبية الساحقة من يهود العالم. أليس هذا أيضاً جديراً بالرصد والدراسة؟

٢

الخريطة الإدراكية و النماذج

س: في مجال رفضك للموضوعية المتلقية السلبية الفوتوغرافية وأحياناً الببغائية، على حد قولك، تشير إلى الخريطة الإدراكية، فهل يمكن أن تشرح لنا هذا المصطلح الجديد على الخطاب التحليلي العربي؟

ج: الخريطة الإدراكية، صورة في عقل الإنسان يتصور أنها تعكس الواقع. ومن خلال هذه الصورة يقوم بترتيب المعطيات التي تأتيه، فيهمش البعض ويركز على البعض الآخر. ودائماً ما أضرب مثلاً على الخريطة الإدراكية بالواقعة المشهورة عن ماري أنطوانيت حينما أتوا لها بفلاح وأخبروها بأنه لم يأكل خبزاً منذ أسبوع، وبما أن الجوع والفقر ليسا جزءاً من مخزونها الإدراكي، قالت له لماذا لم تأكل (جاتوه)؟ وفي رواية أخرى قالت له: "لماذا تتبع هذا الريجيم القاسي؟" فخريطتها الإدراكية حددت مجال رؤيتها، أما نحن فبوسعنا أن ندرك أن الفلاح لم يأكل خبزاً لمدة أسبوع بسبب الفقر، وأنه جائع لهذا السبب. فالفقر والجوع جزء من مخزوننا الإدراكي ومن خريطتنا الإدراكية.

ويمكن أن أضرب أمثلة أخرى على كيفية تحديد الخريطة الإدراكية لمجال الرؤية، بل وتوجيهها، حضرت إحدى حفلات الزفاف في القاهرة بعد عودتنا من الولايات المتحدة، وكان معي ابني. وحينما حضر العروسان حضرت فرقة من عازفي القرب وكانوا مرتدي الزي الاسكتلندي، فانغمر ابني في الضحك متصوراً أن هذه مجرد دعابة من أصحاب الفرح، لأنه لم يتصور أن فرقة قرب اسكتلندية يمكن أن تحيي فرحاً مصرياً. أما المثل الثاني فهو أكثر طرافة، كنت في منزلي في الولايات المتحدة،

وكانت زوجتي في القاهرة، لتجمع المادة العلمية لرسالتها للدكتوراه. وفجأة انتابني شك عميق في أن ابني الصغير مريض. فقِست درجة حرارته، وبالفعل وجدتها مرتفعة. فاتصلت على الفور بالطبيب لأحدد موعداً معه، فسألتني الممرضة عن "مسز المسيري" (حيث اعتادت أن زوجتي هي التي تأخذ طفلينا للطبيب)، فأخبرتها بأن مسز المسيري في القاهرة. ثم أضفت بحدة واضحة أنه لا يوجد وقت نضيعه في مثل هذه الأسئلة، إذ لم أر أي علاقة بين السؤال والموقف الحرج الذي وجدت نفسي فيه . فطلبت مني بحزم أن أضع سماعة الهاتف وأن أقيس درجة حرارته مرة أخرى. وحينما فعلت وجدت أن حرارته عادية، فاتصلت بالممرضة لأخبرها أن كل شيء على ما يرام. فضحكت الممرضة، وعنفتني قائلة: "إنني لابد من الصنف الذي يتهم زوجته بالقلق المفرط على الأولاد"، فاعترفت بذلك. (أصف زوجتي بأنها رئيسة لجنة القلق العليا). فأخبرتني بأن هذا نمط (أي نموذج) سائد: في غياب الزوجة تسيطر على الزوج النماذج الإدراكية التي تسيطر على زوجته، فهو يحل محلها وظيفياً. ويتم كل هذا دون وعي منه، وأنها حينما سألتني عن مسز المسيري وعرفت بغيابها ازدادت يقيناً أنها حالة "قلق وظيفي أو نماذجي"، وهي حالة قلق غير واعية يقع الإنسان في براثنها دون أن يدري، حيث يقلق الزوج "نيابةً" عن الزوجة. إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب للمثير مباشرة وبشكل مادي، فهناك مسافة بين المثير والاستجابة، ولذا فالإنسان لا يستجيب للمثير كما يراه أو يحس به، وإنما يسقط عليه رؤيته وأفراحه وأتراحه وذكرياته وأوهامه. وعبارة "لا أصدق ما تراه عيناي I cannot believe my eyes هي تعبير عن فعالية الخريطة الإدراكية، فقائل مثل هذه العبارة قد وصل المثير المادي إلى حواسه وتدخل مخزونه الإدراكي فلم يصدق ما أحس به، رغم وجوده المادي الموضوعي!

س: هل الخريطة الإدراكية هي النموذج الإدراكي؟

ج: نعم يمكن أن نسمي الخريطة الإدراكية النموذج الإدراكي، بمعنى أنني حينما أنظر إلى العالم أهمش بعض المعطيات وأركز على البعض الآخر لأن العقل -كما أسلفت- ليس آلة فوتوغرافية تقوم بتسجيل كل شيء وأي شيء، فهو يحمل مخزوناً إدراكياً فعالاً. لهذا أذهب إلى أن أهم ما في العملية البحثية هو البحث

عن النموذج الإدراكي المهيمن على شخص ما أو مجتمع ما أو الكامن في نص ما. وحينما أعثر عليه أحوله إلى نموذج تفسيري أستخدمه في تفسير سلوك هذا الشخص أو كثير من ظواهر المجتمع الذي قمت بدراسته أو النص موضوع الدراسة. ولبيان أهمية النموذج الإدراكي سأضرب مثلاً: كنت في وقت من الأوقات ماركسياً بل ولا يزال عندي تعاطف شديد مع التجربة الماركسية وما فيها من إنسانية. وكان اعتراضي أساساً على الإطار الفلسفي المادي. وحينما زرت الاتحاد السوفييتي في الثمانينيات أردت أن أتعرف على بعض إنجازات النظام الاشتراكي بالذات في جانبه الإنساني، وفي أثره على حياة الجماهير اليومية. وبدأت أتجول في أنحاء موسكو، فأخذت مترو موسكو وهو من أجمل متروهات العالم شيدته الدولة السوفييتية للشعب السوفييتي. ثم ذهبت إلى مسرح البولشوي في المساء وشاهدت أوبرا "بوريس جدانوف" وكان المسرح مكتظاً بالمشاهدين فثمن التذكرة كان زهيداً. وفي اليوم التالي مررت عليه فوجدت أمامه تجمعاً، وكعربي أصيل استخدمت خريطتي الإدراكية وقلت أكيد سيادة الرئيس سيمر الآن، ولكن سيادته لم يمر، فقلت يمكن أن يكون أحد كبار المسؤولين، ولكن لم يمر أحد. قلت إذن قد يكون هناك معركة، أو حريق، ولكن خاب ظني، فزادت دهشتي من هذا التجمع الذي كان يزداد كثافة، وبحثت بين جمهور المحتشدين إلى أن وجدت شخصاً يجيد الإنجليزية وسألته عن سر هذا التجمع، فأشار إلى بنت صغيرة عمرها قرابة ١٤ سنة تقف على محطة الأتوبيس وقد أعطتنا ظهرها. فنظرت إليها فلم أجد أي شيء يلفت النظر. فالتفت إلى صاحبي وطلبت منه تفسيراً، فضحك إذ أدرك أنني لا أفهم ما أراه بعيني، لأن خريطتي الإدراكية قاصرة. وأشار إليَّ أن البنت ترتدي بنطلون بلو جينز ماركة ليفاي. الشعب السوفييتي العظيم كان يعطي ظهره لمسرح البولشوي ليشاهد بنطلون جينز أمريكياً. في هذه اللحظة أدركت أن الاتحاد السوفييتي قد سقط، وأنه لم يبق إلا أن يأتي جورباتشوف ليعلن وفاته، ثم يأتي يلتسين بعده ليعيد دفن رفات القيصر، لأنه إذا كانت المنظومة الغربية الاستهلاكية قد هيمنت على خريطتهم الإدراكية إلى هذه الدرجة فمعنى ذلك أنهم انتهوا، والأمر مثلما قال روجيه جارودي إن الاتحاد السوفييتي سقط يوم صرح خروتشوف أن هدف المجتمع الاشتراكي اللحاق بالولايات المتحدة. أو كما قال الأستاذ هيكل بعد عودته من جولة هناك: "لقد انتهوا لأنهم فقدوا الحلم".

س: كيف تتكون الخريطة الإدراكية؟

ج: • ثمة عناصر عديدة تدخل في تكوين الخريطة الإدراكية. فالجهل وغياب المعلومات يمكن أن يكون أحد أهم مصادرها (كما هو الحال مع ماري أنطوانيت ومعظم الأمثلة التي ذكرتها). ولكن يمكن أن تكون المصالح هي أهم مصادر الخريطة الإدراكية، ولأضرب مثلاً بتيودور هرتزل مؤسس الحركة الصهيونية. كنت أقرأ في يوميات هرتزل الكاملة (خمس مجلدات) التي دون فيها ملاحظاته. وكان قد حضر إلى مصر ليفاوض المندوب السامي البريطاني ليعطيه قطعة أرض في العريش أو سيناء لإقامة وطن قومي لليهود. وذات مساء استمع إلى محاضرة ألقاها مهندس مصري عن الري، فعاد إلى الفندق ودوّن فيه أن المهندس كان في غاية الذكاء، واستنتج أن الفلاحين المصريين إن عاجلاً أو آجلاً سيثورون ضد الاحتلال الإنجليزي، وتعجب كيف لا يدرك الإنجليز ذلك؟ ولكنه في اليوم التالي استيقظ وتوجه إلى مقر المندوب السامي ليعرض عليه مشروعه الصهيوني لاستقطاع قطعة من أرض المصريين. وحينما سألت نفسي، من الواضح أن هرتزل ذو نظرة ثاقبة ورؤية تاريخية بعيدة المدى، فكيف استبعد احتمال أن يثور المصريون ضد المحتل الصهيوني، ولكنه استثنى اليهود من الثورة التي يراها هو نفسه حتمية، ووجدت أن التفسير الوحيد هو الخريطة الإدراكية التي فرضت عليه هذه الحدود، فلعله كان يتصور أن اليهود يشكلون استثناءً للقوانين التاريخية، أو لعله غرور القوة الذي جعله يتصور أن بوسع المستوطنين اليهود أن يخمدوا أي مقاومة لهم، ومهما كان التفسير، فمما لا شك فيه أن تصوره لمصلحته حدّد مجال رؤيته.

س: ما هي خريطة الغرب وإسرائيل الإدراكية بالنسبة للعالم العربي؟

ج: • أعتقد أن الغرب قد عَرّف مصلحته الاستراتيجية منذ بداية القرن بطريقة تجعله يدرك المنطقة العربية باعتبارها مصدراً عظيماً للمواد الخام الرخيصة، ومجالاً خصباً للاستثمارات الهائلة التي تعود عليه هو وحده بالربح، أو قاعدة استراتيجية في غاية الخطورة والأهمية (بالنسبة لأمنه هو) إن لم يتحكم فيها قامت قوى معادية مثل الاتحاد السوفييتي باستخدامها ضده. أو قامت حكومات قومية تحاول أن تحقق قدراً من المساواة والعدالة في التعاون والتجارة مع الدول الكبرى، فتطلب سعراً معقولاً

للمواد الخام التي تصدّرها للغرب، وترفض الدخول في معارك عسكرية واقتصادية لا ناقة فيها ولا جمل، ولذا ترفض وجود قواعد عسكرية على أراضيها.

ولكن الغرب يرفض مثل هذه العلاقة الندية التي تتسم بقدر من العدل والمساواة، ويرى أنه لابد من الهيمنة على العالم العربي. ويعبر هذا الموقف عن نفسه في خريطته الإدراكية التي تتبدى في مصطلحات مثل "الفراغ" الذي كثيراً ما يستخدم للإشارة إلى شرقنا العربي، وكأن وطننا رقعة أرض أو مساحة لا يقطنها شعب عريق له امتداده الحضاري، وكأن أوطاننا وجود جغرافي مجرد من التاريخ، أي إننا في الإدراك الغربي مجرد شيء قد يصلح للاستخدام أو الاستعمال (والعلمانية كما أعرفها هي تحويل كل شيء إلى مادة استعمالية).

وحتى حينما نتحول إلى أكثر من مجرد مساحة، فإن الإدراك الغربي للمنطقة (وهو إدراك تحدده مصلحته) أساس خريطته الإدراكية يراها على أنها منطقة مأهولة بشعوب وقبائل وأقليات معظمها يتحدث العربية، تدين بديانات مختلفة لا يربطها رابط حضاري أو اجتماعي واحد، لكل شعب وقبيلة مصلحتها الاقتصادية ومستقبلها السياسي المستقل. وهو يرى أن تقسيمها وتفتتها يسهّل عملية تحويلها إلى مادة استعمالية. وتكمن مصلحة الغرب (وهو تشكيل حضاري نهم يود استغلال الشرق والاستثمار فيه بما يعود عليه هو بالربح ويخدم أمنه) في الحفاظ على عدم الترابط الحضاري و الاجتماعي في عالمنا العربي.

والمفهوم الصهيوني لعالمنا العربي يتفق تمام الاتفاق مع المفهوم الغربي، فالصهاينة يشيرون إلى فلسطين باعتبارها أرضاً بلا شعب، وإلى الضفة الغربية باعتبارها يهوداً والسامرة، وهي مصطلحات تلغي التاريخ تماماً. وهم يشيرون إلى الشرق الأوسط على أنه "المنطقة" وهي اصطلاح يشبه في كثير من الوجوه اصطلاح "الفراغ" الذي ساد في الخطاب السياسي الأمريكي في الخمسينيات. فكلاهما يؤكد فكرة أن عالمنا العربي مكان بلا زمان وجغرافية بلا تاريخ، أو مساحة تسكنها شعوب أو أقوام عديدة متفرقة متناثرة. والصهيونية في نهاية الأمر وليدة التراث الفكري الاستعماري الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي أداته في المنطقة. ومن مصلحته أن يتبنى هذه الرؤية العنصرية الإبادية. وقد بدأ الاهتمام الغربي بالصهيونية منذ القرن السابع عشر، ولكنه كان اهتماماً فكرياً شبه ديني في بداية الأمر. ثم تحول

الاهتمام الفكري شبه الديني إلى فكر سياسي علماني، ثم تحوّل إلى مخطط استعماري استراتيجي متكامل بعد ظهور محمد علي الذي كان يهدد المصالح الغربية، لأنه كان من الممكن أن يقوم بملأ الفراغ في المنطقة، عن طريق طرح نفسه على أنه القوة الجديدة. وقد أخذ هذا المخطط الاستراتيجي شكل التدخل العسكري المباشر، كما حدث مع محمد علي. كما أخذ هذا المخطط شكل الدعم الغربي الحاسم للمشروع الصهيوني- أداة الغرب في خلق الفراغ والحفاظ عليه كوسيلة للدفاع عن أمن الغرب لا عن أهل المنطقة، وعن مصالح الغرب لا مصالح العرب. ولا يمكن إنكار دور الصهاينة في ترسيخ هذا الإدراك الغربي للشرق الأوسط، ولكن تظل العلاقة بين الصهيونية والتشكيل الاستعماري الغربي هي علاقة السيد بالأداة التي يستخدمها.

س: أشرت من قبل إلى التبعية الإدراكية وإمبريالية المقولات، فماذا يعني كل منهما في فكر المسيري؟

ج: • التبعية الإدراكية هي أن يصوغ الآخر لك خريطتك الإدراكية، وهي ما يمكن أن نسميه "إمبريالية المقولات"، أي تبني مقولات الآخر التحليلية والتفسيرية واستبطانها بوعي أو من دون وعي، على أن تحل هذه المقولات محل المقولات التي استخلصها الباحث من واقعه، ويمكن القول: إن إمبريالية المقولات هي غزو للخريطة الإدراكية واستيلاء عليها.

وأعتقد أنه يتحكم في رؤيتنا للعالم مخزوننا الإدراكي المشبع بالهزيمة، لقد قامت المقولات التحليلية الغربية بغزونا منذ نهايات القرن التاسع عشر وأصبحنا ننظر إلى أنفسنا من خلال المقولات الغربية. ولذلك نقول على سبيل المثال "رجل أوربة المريض" و"المسألة الشرقية"، وهي عبارات تستند إلى المخزون الإدراكي الغربي. ومن ثم أصبحنا غير قادرين على رصد جوانب التآكل والتراجع في العالم الغربي. والقول نفسه ينطبق على الكيان الصهيوني، ولذا أخفقنا في رصد أثر الانتفاضة على المجتمع الإسرائيلي؛ إذ إن الإعلام العربي الآن يقدم الانتفاضة كما لو كان الفلسطينيون أناساً يهوون القيام بعمليات استشهادية أو انتحارية عبثية. وأعتقد أنه حدث نوع من التحالف الصامت بين النخب الحاكمة والإعلام بحيث تبدو الانتفاضة كما لو كانت شيئاً عبثياً، لأنه لو ثبت أن الانتفاضة تترك أثراً مدمراً على التجمع الصهيوني

فهذا يعني أنه من الممكن الحرب ضد إسرائيل وإلحاق الهزيمة بها. هذا يعني أن النخب الحاكمة والإعلام العربي متقاعسون في دعم الانتفاضة وفي تقديم العون لها.

ولأعطكم دليلاً على تحكم الخريطة الإدراكية المشبعة بالهزيمة فينا، وهي غزو المقولات الإدراكية الصهيونية لعقولنا ووجداننا. صرح موشيه يعلون، حينما كان رئيس هيئة الأركان للجيش الإسرائيلي، أن الشعب الإسرائيلي مثل خيوط العنكبوت، شعب هش لا يريد أن يحارب، كما قال السيد حسن نصر الله، زعيم حزب الله. ونشر هذا التصريح في الموقع الإلكتروني لجريدة يديعوت أحرونوت، ولكن يبدو أن يعلون أدلى بتصريحه هذا في لحظة غضب ويأس، ولذا تراجع عن تصريحه، حين نبهه أحدهم إلى خطورته، فأزيل من الموقع الإلكتروني. ولكن حدث أن أحد المحررين في جريدة الأهرام المصرية لاحظ التصريح قبل إزالته، فنشرته جريدته، ولكن في مربع صغير كأنها نتائج الانتخابات البلدية في موزمبيق. أعتقد أن الإعلام عندنا لو لم يكن مشبعاً بالهزيمة ما نشر مثل هذا الخبر المهم في مثل هذا المربع الصغير، بل لأبرزه في (عنوان) أساسي في الجريدة. لقد حدث اختراق لنا من خلال الهزيمة.

س: وكيف يمكن الخروج من هذه التبعية؟

ج: أي خطاب تفسيري تحليلي مركب لابد أن يبدأ بأن ينفض عن نفسه غبار الهزيمة حتى يمكنه أن يرى الواقع كما هو، في كل أبعاده السلبية والإيجابية، ولا يخضع لأي مقولات مسبقة يكون قد سربها له العدو والإعلام المعادي، وهذا لن يتأتى إلا بأن يتبنى رؤية موضوعية اجتهادية وليس رؤية موضوعية متلقية!

بعد هذه الخطوة على الدارس أن يحاول الوصول إلى خريطة العدو الإدراكية فهذا هو ما يحركه. فحينما يغضب الإسرائيليون بسبب الهجمات الفلسطينية عليهم والتي يسمونها "انتحارية" فذلك لسبب بسيط وهو أن خريطتهم الإدراكية من البداية كانت ترى أن الفلسطينيين لا وجود لهم، وأنهم إن وجدوا فوجودهم عرضي هامشي، لكن حين يقوم الفلسطيني ويدافع عن أرضه وعرضه فهذا يهز الخريطة الإدراكية للعدو وهذا أسوأ ما يمكن أن يحدث للإنسان.

في هذا الإطار يمكن أن نفهم ما يسمى الاعتدال والتطرف الصهيوني. إذا كان

السكان الأصليون، أي الفلسطينيون، خانعين قانعين فبوسع المستوطنين أن يظهروا قدراً من الاعتدال. ولكن إن بدأ السكان الأصليون في الثورة والتمرد فإن المستوطنين يلجؤون على الفور إلى البطش وأقصى درجات العنف، وهذا عكس ما ينادي به دعاة التطبيع، حينما يطالبوننا نحن الضحايا بأن نهدئ من روع الإسرائيليين ونحقق لهم أمنهم حتى يميلوا إلى الاعتدال. الاعتدال الإسرائيلي لن يأتي إلا حينما نلقي السلاح، التطرف يظهر مع المقاومة. وحين تأخذ المقاومة في التصاعد فإننا نصل إلى ما أسميه المرحلة الشارونية؛ أي إنهم يصلون إلى إدراك أنه لا مفر من الضرب بيد من حديد وبلا هوادة على السكان الأصليين. لكن هذه المرحلة حسب اعتقادي هي مرحلة النهاية وليست مرحلة الذروة في الانتصار. خذي على سبيل المثال الانسحاب من غزة ثم من بعض أجزاء من الضفة الغربية. وتصريح أولمرت أنه سيضع الحدود النهائية لإسرائيل. نحن نعلم تمام العلم أنها مناورة إسرائيلية نابعة من الرغبة في الحفاظ على التجمعات الاستيطانية الكبرى حتى يسهل الدفاع عنها، لأن القوات المسلحة الإسرائيلية أخبرت شارون ومن بعده أولمرت أنها لا يمكنها الدفاع عن كل هؤلاء المستوطنين المشتتين في طول غزة والضفة الغربية وعرضهما. الانسحاب هو مناورة دون شك، ولكنه أيضاً دليل على التراجع عن كثير من جوانب المشروع الصهيوني. في الماضي كان الصهاينة يتحدثون عن إسرائيل الكبرى من النيل إلى الفرات، أو من النهر إلى البحر، وانطلاقاً من هذا الإصرار على التوسع، أكدوا أنه لا يمكن تحديد حدود الدولة الصهيونية (ولذلك ترفض إسرائيل أن يكون لها دستور حتى لا تلتزم بأي حدود، وحتى يكون بمقدورها أن تتوسع ما شاء لها التوسع، فالجيش الإسرائيلي، كما قال بن جوريون، هو خير مفسر للتوراة!). هذا الحديث وُوري التراب وحل محله الحديث عن الانسحاب من جانب واحد وتحديد الحدود. وهذا ليس لأن الصهاينة رأوا النور فجأة وشعروا بالرشد!، وإنما لأن المقاومة اضطرتهم لذلك!. وفي هذا المضمار يمكن أن نشير إلى أن إسرائيل حتى سنة ١٩٦٧ كانت دولة استيطانية إحلالية ثم تمددت وأصبحت دولة استيطانية من طابع الأبارتهايد و(التفرقة اللونية) والآن تريد العودة للنمط الأول وهو النمط الإحلالي كما كانت من قبل، وهي تفعل ذلك بسبب تصاعد المقاومة. لابد أن نرصد تحركات إسرائيل في إطار خريطة الصهاينة الإدراكية ونعرف ادعاءاتهم ونعرف ما يدور في خلدهم ونعرف ما يحركهم.

س: إلى أي مدى أثرت التبعية الإدراكية في مصطلحاتنا ومفاهيمنا؟

ج: • التبعية الإدراكية، نابعة من الموضوعية المتلقية، التي تشجعنا على النقل دون إعمال العقل. فعلى سبيل المثال حين وصلنا مصطلح (World Zionism) قمنا بترجمته بأمانة بالغة و بموضوعية متلقية، دون إدراك للمفهوم الكامن وراء المصطلح. لو كنا نظرنا إلى العالم لوجدنا أن الصهيونية ليست ظاهرة عالمية، فهي لا وجود لها لا في آسية أو إفريقية أو الصين أو الهند. هناك صهيونية تضرب بجذورها في العالم الغربي ونشأت وترعرعت هناك، ولم يكن من الممكن تحقيق المشروع الصهيوني إلا من خلال الدعم الإمبريالي. ولذا كان لابد أن نقول "الصهيونية الغربية" أو "الصهيونية الغربية التي يقال لها عالمية". وهي في هذا لا تختلف عن مصطلحات مثل "الحرب العالمية الأولى" أو "الحرب العالمية الثانية"، فهي حروب لم تكن عالمية بل كانت غربية، دول غربية تتحارب وتتصارع حتى لو كان ساحتها العالم. وقيسي على هذا مصطلحاً مثل "الشعب اليهودي". حين يشير الباحث إلى ما يسمى "الشعب اليهودي"، أو حتى حين يسبه، فإنه يسقط دون أن يدري في فخ إمبريالية المقولات لأن جوهر الصهيونية هو تصور أن اليهود شعب واحد، وحدة واحدة، وأن وطنهم القومي هو فلسطين، وأن اليهودي أينما كان يتطلع إلى العودة إلى بلده. حينما نأخذ هذا المصطلح ونختبره على محك الواقع نكتشف أنه لا أساس له من الصحة، لأن معظم يهود العالم في أوطانهم لا يهاجرون. ومن هاجر منهم من الاتحاد السوفييتي هاجر لأسباب اقتصادية ولذلك فأنا أسميها "صهيونية المرتزقة" مثلهم مثل أي مهاجر يترك وطنه بحثاً عن الرزق، مثل مصري يهاجر إلى أمريكة أو أسترالية فهو لا يتحدث عن أرض الميعاد وإنما يتحدث عن منزل جميل أو مرتب مرتفع وربما فرصة للحراك الاجتماعي، وهكذا المستوطنون الصهاينة الذين يأتون الآن إلى فلسطين. الإعلانات عن المستوطنات لا تتحدث عن أرض الميعاد، وإنما عن حمام السباحة، عن الحدائق الموجودة في المستوطنة. قرأت إعلاناً في إحدى الصحف الإسرائيلية عن منازل للبيع في إحدى المستوطنات، لم يكن في الإعلان شيء عن أرض الميعاد أو عن العقيدة اليهودية. وقد نشر تقرير صحفي عن إحدى المستوطنات التي تحاول جذب المستوطنين، فجاء بعض الصهاينة الغربيين من بلادهم ونظروا إلى المنازل وملاعب الأطفال وأعجبوا بها وبوسائل الترف والراحة فيها، ولم يسأل أحد عن أرض الميعاد

أو عن المعبد اليهودي أو الرموز اليهودية. وحينما طرحوا أسئلة على المسؤولين عن المستوطنة كانت أسئلتهم علمانية مادية متوجهة نحو اللذة. فسأل أحدهم عما إذا كانت هذه المستوطنة ستقبل الزيجات المثلية فجاءتهم الإجابة مطمئنة إلى أقصى حد، ومن ثم وجد بعض الشذاذ منازل لهم هناك. ومن أطرف ما قرأت في هذا التحقيق أن هناك امرأة مهتمة بما تسميه "الأمور الروحانية" ولذا قامت بقياس معدل الروحانية في المنزل الذي تسكنه، فوجدت أن المعدل سيستمر عالياً لمدة سنتين. وأنا لا أعرف ما هو مقياس الروحانية هذا. المهم أن التقرير لا يذكر أي شيء صهيوني على الإطلاق، وإن كان الافتراض الكامن هو أن فلسطين هي أرض بلا شعب!.

س: لابد أن الإعلام يوظف الخريطة الإدراكية في تشكيل الرأي العام وفي تحريك الجماهير؟

ج: بطبيعة الحال، فالإنسان الذي يقضي ربع حياته أمام التلفاز يمكن تشكيل رؤيته وتطلعاته وأحلامه خاصة بعد هيمنة الصورة على الجميع. وقد أدركت النخبة الحاكمة أهمية الخريطة الإدراكية ودور الإعلام في تشكيلها. التلفاز الأمريكي يقوم بتثبيت الخريطة الإدراكية التي تريدها الطبقة الحاكمة، وهي تحويل الإنسان الأمريكي إلى إنسان اقتصادي وجسماني، قادر على الإنتاج والاستهلاك والتوجه نحو اللذة دون أن يسأل عن سياسة بلاده الخارجية، وعن علاقة البلايين التي تُنفق على الأسلحة، وعن عربدة الجيوش الأمريكية في أنحاء المعمورة وعن تراجع الإنفاق على الخدمات الاجتماعية. كما يغذي الإعلام الأمريكي النموذج التنافسي والصراع. افتح التلفاز في أي لحظة وستجد الشرطة تطارد لصاً، أو شخصاً يطارد آخر، أو عضو مافيا يتربص بعدوه، أو وحشاً ضخماً يطارد الجنس البشري، أو كائنات من الفضاء تريد تدمير الكرة الأرضية، أو ميكروباً قاتلاً يهاجم الولايات المتحدة. إن النموذج الكامن هو نموذج عدم الأمن والصراع والمطاردة، وهذا ما تريده النخبة الحاكمة.

والإعلام الصهيوني أيضاً يوظف الخريطة الإدراكية، فالدولة الصهيونية دولة استعمارية استيطانية إحلالية تؤدي وظيفتين وهما: تخليص أوربة من اليهود، ونقلهم إلى فلسطين ليشكلوا قاعدة للاستعمار الغربي، أي إن المشروع الصهيوني حوَّل يهود أوربة إلى مجرد أداة لتحقيق هدف استراتيجي. ولكن من الصعب إقناع أي إنسان بأن

يتحول إلى مجرد أداة، ولهذا يتعين تغيير خريطته الإدراكية حتى يمكنه أن يتحرك بحماس ويحمل السلاح دفاعاً عما يتصوره وعما استبطنه. ولتحقيق ذلك، تحركت القيادة الصهيونية على مستويين: فقد أكدت، من ناحية، أن اليهود كتلة بشرية قومية متماسكة لها تاريخها الخاص وخصائصها الفريدة، ولها حق مطلق في فلسطين بوصفها الوطن القومي، ومن ثم يُصور توجههم لغزو فلسطين باعتباره "عودة" إلى أرض الأجداد (وليس احتلالاً أو استعماراً)، وهذه "العودة" تتم بناء على الوعد الإلهي، وليس بناء على وعد بلفور، بل إن فلسطين طبقاً لهذا التصور هي "إرتس يسرائيل". ومن ناحية أخرى، أخذ المتحدثون الصهاينة (ومعظمهم ملاحدة) يتحدثون عن التوراة والتلمود، واتخذت الدولة الصهيونية بعض الرموز الدينية، حتى تصور كثيرون أنها بالفعل دولة يهودية، وراحوا يدركونها على هذا النحو، وينظرون إلى ما ترتكبه من بطش ومذابح على أساس هذا الإدراك. وفي هذا الإطار تصبح المقاومة الفلسطينية مسألة غير مشروعة وغير مفهومة، بل وتصبح إرهاباً، ويصبح البطش الصهيوني دفاعاً مشروعاً عن النفس أو عن أرض الأجداد أو عن الهوية اليهودية للدولة. وهذه هي الخريطة الإدراكية التي يروجها الإعلام الغربي والصهيوني.

س: هل يمكن أن تتغير الخريطة الإدراكية؟

ج: نعم الخريطة الإدراكية قد تتغير عندما يتحدى الواقع هذه الخريطة ويبيّن قصورها أو إذا ظهرت معلومات تكمل الرؤية الناقصة، إذ يهتز أساس الرؤية ذاته فتميد الأرض من تحت قدمي صاحبها أو يصحح إدراكه. ولأضرب مثلين الأول من حياتي الخاصة، وهو من أكثر الأمثلة طرافة، حدث لي بينما كنت سائراً في مطار نيوارك في نيوجرسي، إذ أوقفتني سيدة أمريكية لتقول لي: "رائحتك عطرة للغاية "You smell so nice"، ولأول وهلة تصورت شيئاً ما، ولكن حين تلعثمت وارتبكت وسارت إلى حال سبيلها وهي في خجلها الشديد، أدركت أن بعض الظن إثم، وقلت ساخراً لعله سحري القديم الذي لا يقاوم قد عاد فجأة، لأنني لم أستطع تفسير سلوك هذه السيدة. وكنت في أحد الفنادق في واشنطن حيث تقوم المسؤولة عن الاستقبال بحمل حقائبنا (من باب التوفير، فالفندق ليس فيه شخص مختص بحمل الحقائق bellboy). وحين كانت على وشك أن تحمل حقائبي أخبرتها بأنني جنتلمان لا يمكن

أن أسمح لسيدة بأن تحمل حقائبي، فأصرت على موقفها وحملت الحقائب. وإذا بها فجأة تترك الحقائب تسقط على الأرض وتقول: "د. المسيري، إن رائحتك عطرة للغاية "Dr. Elmessiri, you smell so nice" ثم تلعثمت وانتابها هي الأخرى الخجل، وبدأت تساورني الأوهام بأن سحري بالفعل لا يقاوم، وإلا كيف يمكن تفسير هذا العدد من الضحايا؟ والمرة الثالثة كنت أتناول طعام الإفطار مع صديقي المؤرخ كافين ريلي وفوجئت بزوجته تقول هي الأخرى: "Habu you smell so nice" (هابو هو اسم الدلع الذي يستخدمه أفراد أسرتي وأصدقائي الغربيين الذين لا يجيدون العربية). عند ذاك توقفت على التو وأخبرتها بما حدث لي في المطار وفي الفندق قائلاً إنني اشتريت العطر مع زوجها، وأتذكر أنه من العطر الرخيص، فهو أولد سبايس، دفعت فيه بضعة دولارات. فضحكت وقالت إن السيدات اللائي عبَّرن عن إعجابهن بعطري، لابد أنهن فوق الأربعين (وبالفعل كن كذلك). ثم أردفت قائلة: إن أولد سبايس هو تقريباً العطر الوحيد الذي كان متاحاً في الستينيات (قبل الهجمة الاستهلاكية) وكان آباؤهن يضعون هذا العطر، ومن ثم فهو يذكرهن بطفولتهن! فضحكنا نحن كلنا، لأن رؤيتنا تغيَّرت تماماً بعد معرفة السبب وراء الأحداث والذي يمنحها الوحدة والمعنى. وتغيرت خريطتي الإدراكية التي حددّت مجال رؤيتي إذ اكتشفت أنني لست دون جوان الخطير وإنما الأب الوقور الحنون، الذي لا يمثل أي خطر!

أما المثل الثاني فهو ما حدث للمستوطنين الصهاينة، فقد كان محور خريطتهم الإدراكية أن فلسطين أرض بلا شعب، أو على الأقل شعب يشبه الهنود الحمر يمكن القضاء عليه عن طريق الإبادة أو النقل أو الحصار أو التجاهل. وقبل اندلاع الانتفاضة الأخيرة أصدر المجلس الإقليمي لمستوطنات غور الأردن الاستعمارية خريطة سياحية لا تظهر عليها أية قرى أو مدن عربية، كأنها قد أزيلت، أو كأنها لم توجد أصلاً أي إنها أرض بلا شعب! ولكن ما حدث هو العكس، إذ ظهر أن فلسطين أرض عليها شعب، وهو شعب عريق ينتمي إلى تشكيل حضاري قديم ومركب، وهو يتزايد كماً وكيفاً بطريقة مزعجة. فاهتزت الخريطة الإدراكية وبدأت العصبية تظهر فيما أسميه "المرحلة الشارونية"، وهو تصور المستوطنين أنه يمكن تغيير الواقع بالقوة حتى يتسق مع خريطتهم الإدراكية، ولكن الواقع يتحدى بشكل مستمر الخريطة الإدراكية الأسطورية الصهيونية، فالانتفاضة مستمرة ومقاومة أصحاب الأرض تتصاعد رغم البطش الصهيوني.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الخريطة الإدراكية ليست أمراً حتمياً إذ يمكن تغييرها. وقد بدأت قطاعات لا بأس بها من الجماهير الإسرائيلية تدرك عبث محاولة فرض الأسطورة الصهيونية على الواقع الفلسطيني. ومن أهم الأمثلة على إمكانية تحرر الإنسان من خريطته الإدراكية القاصرة ما حدث للمفكر الصهيوني نيثان بيرنباوم الذي شارك في تأسيس الحركة الصهيونية، بل ونحت كلمة "صهيونية" ذاتها واشترك في المؤتمر الصهيوني الأول. ولكنه بدأ يكتشف تدريجياً حقيقة الصهيونية بوصفها حركة تقوض الانتماءات الحقيقية ليهود العالم، فترك الحركة الصهيونية وانضم لدعاة اليديشية، لغة يهود شرق أوربة، والذين كانوا يطالبون بالحفاظ على الهوية اليهودية الشرق أوربية والتي يمكن أن تتحقق في وطنها روسية وبولندة (وهذا يختلف عن نقطة الانطلاق الصهيونية، التي ترى أن ثمة هوية يهودية عالمية، لا بد أن تتحقق في أرض الميعاد). وقد عاش بيرنباوم إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية، ورأى الكارثة وهي تقترب وأدرك أن الحضارة الغربية الحديثة مدمرة، فاقترح أن يوطن أعضاء الجماعات اليهودية في أوربة في أماكن زراعية بين البلدان المختلفة، أي إنه أعطى ظهره للتاريخ لإحساسه باقتراب الكارثة.

وأعتقد أن حكم محكمة العدل الدولية بخصوص عدم شرعية جدار الفصل العنصري الذي تشيده الدولة الصهيونية يمكن أن يشكل بداية لتغيير الخريطة الإدراكية في العالم الغربي، فهو يعيد الأمور إلى نصابها، ويبين هوية الدولة الصهيونية بوصفها دولة محتلة (وليس بوصفها دولة يهودية)، ومن ثم تتساقط الادعاءات. وهذا ما أدركه كثير من المعلقين الإسرائيليين أنفسهم، فقد بدؤوا باستنكار هذا الحكم واتهامه بمعاداة السامية، وأنه تعبير عن كره الأغيار (أي غير اليهود) لليهود، إلى آخر هذا المخزون من السباب في خريطتهم الإدراكية، ولكنهم أقروا في الوقت نفسه أن "الكراهية لإسرائيل تتزايد وتخترق الحدود، وقرار المحكمة الدولية في لاهاي يرفرف كراية حمراء فوق الجدار" (صحيفة معاريف، ١١ تموز/يوليو ٢٠٠٤)، "وأن القرار سيضفي شرعية على عمليات المقاومة الفلسطينية وهو بذلك يمثل انتصاراً للفلسطينيين، وربما كان النجاح الأكبر لهم منذ قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٥، والذي وسم الصهيونية بالعنصرية" (صحيفة يديعوت أحرونوت، ١١ تموز/يوليو ٢٠٠٤). ثم يمضي الكاتب نفسه ليؤكد أن القرار يعني إعادة تصنيف الدولة

الصهيونية، أي تغيير الخريطة الإدراكية بخصوصها، "فبعد سبعة وثلاثين عاماً من الاحتلال، تتحول إسرائيل في نظر قسم كبير من العالم إلى دولة منبوذة، إنها ليست دولة التمييز العنصري في جنوب إفريقية ولكنها بالتأكيد من العائلة نفسها". ويذهب كاتب آخر، هو ألوف بن، إلى أنها قد تلاقي مصير "جنوب إفريقية" (صحيفة هآرتس، ١١ تموز/يوليو ٢٠٠٤) وأعتقد أنه قد حان الوقت لأن يتوجه الإعلام العربي لهذه القضية، ساعياً إلى التأثير في الخريطة الإدراكية للشعوب الغربية، من خلال ما أسميه الحوار المسلح، أي المقاومة المسلحة المستمرة، التي يصاحبها إعلام قوي يحاول أن يبين حقيقة الدولة الصهيونية في المنطقة بوصفها جيباً استعمارياً استيطانياً إحلالياً يمثل الاستعمار الغربي ويخدم مصالحه.

س: إذا لم يكن الهدف من العملية البحثية هو الرصد السلبي والتلقي وإنما التحليل والتفسير والاجتهاد، فما هي الآلية الأساسية لما تسميه الموضوعية الاجتهادية أو التفسيرية؟

ج: الآلية الأساسية للموضوعية الاجتهادية هي "النموذج التحليلي"، و"النموذج" هو بنية تصورية يجردها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فهو يستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره)، ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، وينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح (حسب تصوره) مترابطة، ومماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع (وهذا ما سميته الخريطة الإدراكية): وعملية الربط حتمية قبل عملية التجريد. ويلاحظ أن كلتا العمليتين يحرر المعلومة بعض الشيء من فضائها الخاص (زمانها ومكانها المباشرين). هذا على عكس الموضوعية المتلقية والمعلوماتية إذ تظل كل معلومة منفصلة عن المعلومات الأخرى، وتظل ملتصقة بفضائها ومناسبتها وموضوعها المباشر، وحيث إنها لا توضع داخل نمط عام متكرر، يمكن أن يفرض عليها أي معنى وأي اتجاه.

فالنموذج آلية جيدة ومركبة للإحاطة بمعظم جوانب الواقع في ظاهره وباطنه، في جزئيته وكليته، في ثباته وحركته، فهو يرى علاقة الجزء بالكل والظاهر بالباطن. فهو كالصورة المجازية، فالمجاز هو محاولة الإنسان تطويع اللغة الإنسانية بحيث يمكنها

أن تدرك الملموس وغير الملموس والكامن والمتجاوز. فإن قلت مثلاً "سأشرب ماء" فهذا تعبير عن شيء مادي مباشر، لكن إن قلت "عطشان يا صبايا دلوني على السبيل" فهذا التعبير عن العاطفة، ومن ثم نضطر لاستخدام المجاز لنتجاوز السطح المادي الذي لا يمكن أن يعبر عن حقيقة العاطفة. المجاز تعبير عن التجاوز، وينطوي على إيمان خفي بأن هناك شيئاً ما وراء المادة وأعظم منها. وهذا ينطبق أيضاً على النموذج، فالعملية البحثية الحقيقية في تصوري هي أن يكتشف الباحث الخريطة الإدراكية أو النموذج الإدراكي في النص أو في عقل الفاعل الإنساني ويحوله إلى نموذج تحليلي يقرأ من خلاله التفاصيل ويحللها ويفسرها، فيقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه حسب النموذج الإدراكي/ التحليلي الذي توصل له.

س: هل هناك فرق بين النموذج الإدراكي والنموذج المعرفي؟

ج: يمكن القول إن العبارتين تكادان تكونان مترادفتين. فالنماذج الإدراكية لها بعد معرفي، ولذا يمكن أن نشير لها أيضاً باعتبارها "نموذجاً معرفياً". لكل نموذج معاييره الداخلية (أو مرجعيته النهائية) التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره. فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية (وكلمة كلي تفيد الشمول). وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله- الطبيعة- الإنسان. (ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامن فيه أم مفارق له؟). وعادة ما أركز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية) ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الله والطبيعة).

ويتم تكوين الصورة الإدراكية أو الخريطة المعرفية وعمليات إبقاء بعض عناصر الواقع وتضخيمها ومنحها مركزية واستبعاد أو تهميش البعض الآخر حسب معايير النموذج الداخلية وبعده المعرفي الكلي والنهائي. فإن كانت المعايير اقتصادية مادية فإن النموذج يصبح اقتصادياً مادياً بسيطاً يستبعد العناصر غير الاقتصادية والمادية المركبة.

وإن كان المعيار حضارياً مركباً فإن النموذج يصبح كذلك، ويحاول أن يعكس مجموعة العلاقات المركبة التي تشكل حضارة ما، ولا يكتفي بالعناصر الاقتصادية المادية وحسب.

س: هل يمكن أن تضرب بعض الأمثلة لتوضيح فكرة البعد المعرفي للنموذج؟

ج: أي فعل إنساني وأي عبارة لها بعد معرفي إذ يمكن أن نجد فيها صورة كامنة للإنسان. كان لي صديق أمريكي ذكي وسريع البديهة وعنده إحساس بالنكتة، ولكنه كان يدور في الإطار المادي. وكنت أحاوره مرة وتحدثت عن القيم الأخلاقية المطلقة مثل الأمانة والكرامة التي قد لا تنفع الإنسان كثيراً من الناحية المادية، فأجابني مازحاً: Can you xerox these values? هل يمكن أن تنسخ لي هذه القيم على ماكينة النسخ؟ ولعل هيمنة النموذج المادي تظهر في هذه القصيدة الطريفة التي تحاول أن تشرح للتلاميذ في إحدى المدارس الكاثوليكية فكرة الإله:

كيف يبدو الإله؟

الإله مثل الكوكاكولا فهو "الشيء الحقيقي".

الإله مثل البيبسي كولا فهو "لديه الكثير ليعطيه".

الإله مثل طائرات پان-آم فهو "يجعل الترحال عظيماً".

الإله مثل السيارة الشيڤروليه فهو "يصنع الطريق الأفضل".

الإله مثل السيارة الدودج "بوسعك الاعتماد عليه".

الإله مثل صابون ديال "يمنحك الحماية على مدار الساعة".

الإله مثل بطاقات هول مارك للتهنئة، فهو يهتم "بأن يجعلك تقدم الأفضل".

الإله مثل أسبرين باير "يصنع المعجزات".

الإله مثل لاصق سكوتش "لا تراه لكنه دائماً موجود".

الإله مثل حبوب ألكا سلتزر [حبوب الهضم] "إذا جربته ستحبه".

الإله مثل شركة جنرال اليكتريك، "ينير طريقك".

الإله مثل صابون تايد، "فهو يزيل البقع التي لم تفلح الأنواع الأخرى في إزالتها".

الإله مثل محلات سيرز، "فعنده كل شيء".

الإله مثل صابون دايال، "ألا تشعر بالسعادة أنك تعرفه، ألا ترغب أن يعرفه الجميع؟".

الإله مثل كارت أمريكان إكسبريس الائتماني، "لا تغادر منزلك من دونه".

What is GOD like

GOD is like Coca-Cola, He's the real thing.

GOD is like Pepsi, He's got a lot to give.

GOD is like Pan-Am, He makes the going great.

GOD is like Chevrolet, He's building the better way.

GOD is like Dodge, You can depend on HIM.

GOD is like Dial Soap, HE gives you round the clock protection.

GOD is like Hallmark Cards, HE cares enough to send the very best.

GOD is like Bayer Aspirin, HE works wonders.

GOD is like Scotch Tape, You can't see HIM, but HE's always there.

GOD is like Alka Seltzer, TRY HIM: YOU'LL LIKE HIM.

GOD is like General Electric, He lights your path.

GOD is like Tide, He gets out stains that others leave behind.

GOD is like Sears, He has everything.

GOD is like VO-5 Hair Spray, He holds through all kinds of weather.

GOD is like Dial Soap, Aren't you glad you know HIM? Don't you wish everyone did?

GOD is like American Express Card, Don't leave home without HIM!

ولأضرب أمثلة أخرى؛ أوردت وكالات الأنباء خبراً مفاده أن إحدى شركات توظيف الأموال قد خدعت المساهمين فيها وسرقت أموالهم، فاقتحموا مقر الشركة لقتل صاحب الشركة. وبدلاً من محاولة حماية الرجل، قام الصحفيون بالتقاط الصور لهم. وقد حقق المصور الياباني آراك شهرته بأن قام بنشر كتاب يضم الصور التي التقطها لزوجته المصابة بالسرطان، والتي احتضرت عبر مدة زمنية طويلة. وهناك أخيراً تلك المرأة التي فازت في مسابقة للصور الفوتوغرافية وكانت الصورة الفائزة لزوجها بينما كانت تلتهمه الأسود. فقد كانت معه في سفاري في إثيوبية، وحين سقط ابنها من السيارة، خرج الأب لإنقاذه وقد نجح في ذلك بالفعل، ولكن أحد الأسود هجم عليه. وقد حاولت الزوجة إنقاذه، وحينما أدركت عدم جدوى المحاولة قامت بتصويره. لا يمكن فهم كل هذه الأحداث والأخبار إلا بافتراض أن كل المصورين يدورون داخل السطح المادي والنفعية المادية، وأنهم يرون الإنسان باعتباره مادة استعمالية.

ولنضرب مثلاً آخر وأخيراً: حين يأكل الإنسان (ساندوتش هامبورجر) وهو مسرع إلى عمله، ثمة نموذج معرفي كامن، وهو أن القيمة الكبرى هي الإنتاج ولا يهم تشيؤ الإنسان، فصورة الإنسان الكامنة هنا هي الإنسان الاقتصادي، أما إن قرر تناول الطعام مع أسرته وائتنس بهم وائتنسوا به، فإنه يصدر عنه نموذج معرفي آخر، وهو أن ثمة قيماً أخرى مثل الترابط الأسري والتراحم تحقق إنسانية الإنسان، فالإنسان هو من يأتنس بغيره. بل إنني في بعض محاضراتي كنت أخبر الطلبة أن عبارة هزلية مثل "تعاليلي يا بطة" يمكن إخضاعها للتحليل المعرفي. فالمتحدث هنا ينظر للأنثى باعتبارها طائراً، وهي ليست طائراً جميلاً بل بطة، أي يمكن افتراسها والتهامها، فصورة الإنسان الكامنة هنا هي صورة الإنسان الجسماني. وهذا الإنسان الجسماني يعيش داخل سطح المادة، ولذا فالإله، أي ما وراء سطح المادة، إما غير موجود أو مهمش، والطبيعة ليس لها قداسة، وإذن فهي مادة استعمالية وحسب، يمكن استهلاكها.

س: كيف تتم عملية صياغة النموذج؟

ج: صياغة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية عديدة متنوعة ومتناقضة. فالنموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها (كما قد يتراءى للبعض)، وإنما هو ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع

والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره (إلى ما لا نهاية). إن النموذج بوصفه أداة تحليلية يربط بين الذاتي والموضوعي ولذا يمكن القول بأن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، والانفصال والاتصال. وهو يفتح مجال البحث العلمي من خلال الخيال الإنساني ومقدرته على التركيب وعلى اكتشاف العناصر والعلاقات الكامنة، ولكنه في الوقت نفسه يكبح جماح هذا الخيال بأن يجعل النتائج خاضعة للاختبار، وهي مسألة تقع خارج ذاتية من صاغ النموذج. ومن دون كل هذه العمليات المركبة، يحل محل النموذج التحليلي المركب فرضية اختزالية شائعة (أي نموذج اختزالي شائع)، وتصبح الملاحظة عملية اختزال للواقع، ويصبح البحث عملية توثيق أفقية مملة، هي تأييد للأطروحات السائدة في حقل ما.

ويجب أن يدرك من يصوغ النموذج أن المعطيات الحسية في ذاتها لا تقول شيئاً، وأن المعلومة ليست النهاية وإنما البداية، وأنها ليست حلاً للإشكالية وإنما هي الإشكالية ذاتها. وأنه لا يأتي للنص أو للظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء، وإنما بعقل مُثقل بخريطة إدراكية بكل ما تحويه من تحيزات وأنماط وتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية (رؤيته المعرفية).

بعد هذا يمكن أن يبدأ الباحث في تفكيك الظاهرة (أو النص) وإعادة تركيبها، فيقسم الباحث الظاهرة أو النص إلى وحدات منفصلة بعضها عن بعض، ثم يربطها بعضها ببعض، ليجعل منها مجموعات أكبر. ثم يجرد هذه المجموعات بدورها ويربط بينها، ثم يضع كل مجموعة من المجموعات المجردة المتشابهة داخل نمط مستقل، إلى أن يضع كل المجموعات (بكل ما تحوي من وحدات وتفاصيل) داخل أنماط مختلفة. وطوال الوقت على الباحث أن يعرف دوافع الفاعل الإنساني، وما يسقطه على سلوكه وعلى ما حوله من معان ورموز، فهذا هو الذي يحدد مضمون سلوكه واستجابته. بعد كل هذا على الباحث أن يحاول من خلال عمليات عقلية استنباطية أن يدخلها جميعاً في أنماط من التشابه والاختلاف أكثر تجريداً. عندئذ، ستبدأ العبارات المحايدة والتفاصيل المتناثرة تكتسب معنى محدداً أو أبعاداً أكثر عمقاً. وتبدأ ملامح

النموذج في الظهور. بعد هذه العملية، لابد أن يحاول الباحث اكتشاف البُعد المعرفي الكامن وراء كل هذه الأنماط، فهو وحده الذي سيحدد جوهر الرؤية الكامنة للكون وراء الأنماط (رؤية الإنسان والطبيعة والإله).

عند هذه النقطة، يمكن للباحث أن يعيد ترتيب الأنماط وتركيبها حسب أهميتها، وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما يتصور أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع.

بعد تصاعد معدلات التجريد وظهور الأنماط الأساسية وربطها داخل منظومة متماسكة وبعد أن يتوصل الباحث إلى معالم النموذج التحليلي الذي يمكن من خلاله فهم الظاهرة أو معالم النموذج المعرفي الكامن في النص، ينبغي أن يدرك أن هذه ليست النهاية، بل هي بداية عملية جديدة إذ يتعين عليه العودة إلى النص أو الظاهرة لاختبار المقدرة التفسيرية للنموذج الذي صاغه أو اكتشفه.

س: ثمة عنصر ذاتي في تركيب النموذج، أليس كذلك؟

ج: بالفعل ابتداءً، إننا حينما نتحدث عن نموذج إدراكي أو خريطة إدراكية أو نموذج معرفي فنحن لا نتحدث عن الواقع في حد ذاته وإنما الواقع كما يدركه حامل النموذج، أي إنه الواقع بعد أن تمت عملية إدراكه، وهي عملية ليست فوتوغرافية متلقية، وإنما يتم من خلالها عملية استبعاد وتهميش، فالمحصلة النهائية لابد أن تكون مختلفة عن الواقع. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب للمثير مباشرة، بل ثمة مسافة تفصل بين المثير والاستجابة، فالإنسان يستجيب للمثير كما يراه هو، وبعد أن يسقط عليه كثيراً من المعاني والأوهام والذكريات. فالنموذج ليس هو الواقع، فهو دائماً أكثر بساطة ونقاء من الواقع، ويجب أن ننظر للنموذج باعتباره مثل الصورة المجازية، آلية للوصول إلى ما نتصور أنه جوهر الظاهرة، فحينما نقول: "إنها تبكي في قلبي مثلما تمطر فوق المدينة" فأنا لا أتحدث عن المطر أو عن البكاء، وإنما عن الحزن العميق، فالصور المجازية هنا بلورت هذا الإحساس وأوصلته إلى القارئ. وهذه هي مهمة النموذج.

إن النموذج الإدراكي ليس له وجود مادي، وهو ليس حقيقة تجريبية ولا قانوناً

علمياً فهو كامن في كل ثنايا النص أو الظاهرة، ويقوم الباحث باستخلاصه وتجريده من خلال قراءته المتمعنة. فالنموذج إن هو إلا أداة تحليلية تهدف إلى الوصول إلى جوانب الواقع الجوهرية وإبرازها، وإلى هذا الواقع في كليته وتكامله. ويجب أن نذكّر أنفسنا أننا حين نتحدث عن "الرأسمالية" أو "الحضارة الغربية" أو "القومية العربية" أو "العلمانية" أو "الحب العذري" فنحن لا نتحدث عن حقائق مادية أو تجريبية، وإنما نحاول إدراك هذه الظواهر من خلال نموذج نتصور أنه يحتوي على علاقات تشاكل العلاقات الموجودة في الظاهرة (أو النص) موضع الدراسة.

س: هل هذا يعني أن النموذج من بنات أفكار من صاغ النموذج، وما علاقته بالواقع؟

ج: من صاغ النموذج فعل ذلك مستخدماً خياله ووجدانه. ولكنه فعل ذلك لا ليهيم في سماوات ذاتية لا علاقة لها بالواقع، وإنما لتفسير ظاهرة (أو نص ما) ككل متكامل وليس كمضامين متناثرة. فهو في أثناء نحته النموذج لا يعبر عن عواطفه، وإنما يحاول تفسير الظاهرة أو النص. وبعد أن يطرح تفسيره يمكن اختبار مقدرة النموذج التفسيرية على محك الواقع، هذا هو الجانب الأول في علاقة النموذج بالواقع. وكما ذكرت من قبل أستخدم عبارتي "أكثر تفسيرية" و"أقل تفسيرية" بدلاً من عبارتي "موضوعي" و"ذاتي".

س: ما هي أنوع النماذج؟

ج: هناك أنواع كثيرة، ولكن فلأذكر ثلاثة منها، إذ ينضوي تحتها كل النماذج الأخرى، وهي النموذج المثالي والنموذج الفعال والنموذج الفردي. وأولى هذه النماذج هو النموذج المثالي وهو النموذج المعلن المفترض فيه أنه يوجه المجتمع ويحدد سلوك أعضائه وتوقعاتهم، وهو عادة يحوي مثاليات أخلاقية عديدة مثل العدل والمساواة والتسامح والديمقراطية، وبأن الشعب مصدر السلطات...إلخ، وبقيم أخرى في غاية الروعة، وعادة ما يشيرون إليها في الولايات المتحدة بأنها "القيم الأمريكية". ولكن حين ننتقل من النموذج المثالي إلى التطبيق، فسنجد أن ما يمارس في الواقع هو ما نسميه النموذج الفعّال، وهو النموذج الذي يوجه سلوك

الجماهير بالفعل ويتحكم في صنع القرار ويهيمن على الإعلام. هذا النموذج في الولايات المتحدة لا علاقة له بالنموذج المثالي أو "بالقيم الأمريكية"، فهو نموذج إمبريالي يرى العالم باعتباره مادة استعمالية، وأن التنافس هو آلية تحريك المجتمع، وأن القوة هي الآلية الوحيدة لحسم أي صراعات ولتسوية أية خلافات، وأن العلاقات الإنسانية لا ينظمها التراحم وإنما التعاقد الصارم. ومع مركزية هذا النموذج وفعاليته إلا أن هناك جماهير كثيرة في الولايات المتحدة حينما تسلك في حياتها الإنسانية تسلك خارج إطار هذا النموذج، ويمكن أن نسميه النموذج الفردي. وهذا يسبب مشكلة للناس الذين يرفضون التعاقدية والداروينية في الولايات المتحدة: كيف يربُّون أولادهم؟ لأنهم لو ربوهم على الأخلاق التراحمية فسوف يضيعون كأفراد، ولو ربُّوهم على الأخلاق الداروينية فقد ينجحون كأفراد ولكنهم سوف يضيعون أيضاً كبشر. فكنا نرى الأمريكيين في حالة حيرة. كما نرى الأمر عندنا في مصر، نقول للابن: لا تغش فيضيع في الامتحان، ونقول له: غش، فيضيع كإنسان. في إسرائيل النموذج الحاكم هو ألا تتعاون مع العرب، لكن في بعض الكيبوتزات (المزارع الجماعية) التي فيها بعض العناصر التقدمية الباقية، يعمل بعض العرب نظير أجر، مخالفين بذلك قانون الوكالة اليهودية، الذي يحرم تأجير أي أرض ملك للشعب اليهودي لشخص غير يهودي، كما يحرم أن يعمل فيها غير يهودي. إن ضبطت إحدى هذه الكيبوتزات المخالفة للقانون فإنها تعاقب. إن النموذج الصهيوني الحاكم يجرّم التراحم الإنساني. ولذا حينما نستخدم النموذج آلية للتحليل وللتفسير يجب أن نستخدمه بحذر شديد وأن نضع كل التحفظات التي أشرت إليها في الاعتبار!

س: كيف يمكن توظيف النماذج في تعاملنا مع الواقع؟

ج: • النماذج ستمكننا من قراءة واقعنا وتفسيره بطريقة متعمقة. فالعلمانيون، لأنهم يستخدمون نماذج مادية، يرون أن سبب الصحوة الإسلامية اقتصادي، لكن حينما يستخدم الإنسان نماذج مركبة سيعرف أن العنصر الاقتصادي (المادي) هو عنصر واحد ضمن عناصر أخرى كثيرة مثل البحث عن المعنى، وغياب المنظومة القيمية.

انظري على سبيل المثال للخطاب الغربي بخصوص المستوطنين الصهاينة والفلسطينيين. يظهر هذا الخطاب تفهماً لمطالب الصهاينة، فحملة هذا الخطاب يتعاطفون مع مطالبة اليهود بحق العودة إلى أرض الأجداد بعد غياب وصل إلى ألفي عام! أما بالنسبة للفلسطينيين فيطلب منهم حملة هذا الخطاب تفهم الأمر الواقع وقبوله وأن يتخلوا عن حق العودة، مع أنه تم طردهم من منازلهم منذ عدة عقود وحسب. إن حللنا هذا الخطاب ووصلنا للنموذج المعرفي الكامن وراءه سنجد أنه نموذج عنصري يرى أن اليهود لهم حقوق مطلقة لا تتغير، أما العرب فلا حقوق لهم، وهذا يعود إلى أن هذا الخطاب يرى أن الإنسان اليهودي إنسان، أما الإنسان العربي فهو شيء، وهذا يعود إلى الرؤية الداروينية التي تقيم الإنسان حسب ما يملك من قوة، وما يحقق من انتصارات.

ويلاحظ أنه كلما ازداد النموذج تركيبية فإنه يتسع نطاقه فيضم معلومات وظواهر كانت مهملة أو مهمشة في الماضي فتزداد مقدرته التفسيرية والتنبؤية. على سبيل المثال الإمبريالية الغربية، ينظر إليها كثيرون بحسبانها "انحرافاً" عن مسار الحضارة الغربية الليبرالي الديمقراطي الإنساني...إلخ، ومن ثم يستبعدون كماً هائلاً من المعلومات. إن غيرنا النموذج بأن نزيده تركيبية وبأن نوسع نطاقه، ورأينا الإمبريالية بحسبانها جزءاً عضوياً من هذه الحضارة وتعبيراً متعيناً عن شيء أساسي وجوهري فيها، فإن عدداً كبيراً من المعلومات الجديدة سيدخل في نطاق النموذج التحليلي، وتصبح ذات أهمية محورية تفسيرية. سنكتشف -على سبيل المثال- أن إبادة الشعوب الأخرى ليست مسألة انحراف، وإنما نمط عام متكرر: ملايين الهنود في الأمريكيتين- السكان الأصليون في أسترالية- سكان الخانات التركية المجاورة لروسية على يد الدولة القيصرية- إلقاء القنبلة الذرية على اليابان (دون حاجة عسكرية ماسة لذلك)- الفلسطينيون (الطرد والإبادة)- الجزائريون- شعب فيتنام.

ولنضرب مثلاً آخر وهو النموذج الصهيوني الذي يذهب إلى أن يهود العالم عندهم شوق أزلي للعودة إلى أرض الميعاد، وأنه حين تفتح الأبواب لهم سيعودون إلى إسرائيل. وهذا طبعاً لا أساس له من الصحة. فمقدرة هذا النموذج التفسيرية والتنبؤية ضعيفة. بينما لو أدرك الباحث بعض الحقائق التي همشها وأسقطها النموذج الصهيوني الاختزالي فإن نموذجه التحليلي سيكون أكثر تفسيرية وتنبؤية. فالغالبية

الساحقة من أعضاء الجماعات اليهودية عبر التاريخ آثرت الاستقرار في أوطانها خارج فلسطين، وهو النمط الذي استمر حتى الوقت الحاضر كما تبين الإحصاءات. إن النموذج الصهيوني أعطى مركزية لبعض المعلومات وهمش بعض المعلومات الأخرى التي آثر الصهاينة إما إخفاءها وإما تجاهلها تماماً، أما النموذج البديل سيمكنه أن يقوّض من صلابة المعلومات "الصلبة" وأن ينبهنا إلى مجموعة من المعلومات الأخرى.

س: لعل معرفتنا بالسمات الأساسية للنموذج المعرفي الغربي سيحسن من مقدرتنا على التعامل معه فما هي أهم سماته؟

ج: نعم، أرى أن جوهر النموذج المعرفي الغربي هو أن الحضارة الغربية ترى الإنسان باعتباره كائناً مادياً. ولا أعني بذلك حب النقود كما يتصور البعض، فالمسألة أبعد ما تكون عن ذلك. فالإنسان المادي في تصوري هو الإنسان الذي يدرك العالم وذاته من خلال حواسه الخمس، ويحدد أهدافه وتطلعاته في هذا الإطار. فهو إنسان غير قادر على تجاوز السقف المادي الذي أطبق عليه، ولذا فمؤشرات التقدم بالنسبة له مادية، والأخلاق هي الأخرى نفعية مادية، وكل ما لا يمكن تفسيره مادياً، لا وجود له. والإنجازات الضخمة لهذه الحضارة (التقنية - العلم- السيطرة على العالم) هي نتاج رؤيتها المادية، التي مكنتها من استبعاد كثير من العناصر الأخلاقية والإنسانية (غير المادية) وذلك لتبسيط الواقع بهدف التحكم فيه، إذ لا يمكن التحكم إلا فيما هو بسيط. ولكن إخفاقاتها المادية لا تقل ضخامة (الأزمة البيئية- والحرب العالمية) إلى جانب الإخفاقات المعنوية (فقدان الاتجاه وتحول الوسائل إلى غايات- ظهور العبثية والعدمية) وهي كلها أيضاً نتيجة الرؤية المادية. وعادة ما نجد أن الإيمان بقيم النموذج المادي هو في جوهره إيمان بكفاءة النموذج المادي في التعامل مع الواقع وفي تحريكه. وقد تبنيت هذا النموذج بعض الوقت، ولكن ثمة فرقاً شاسعاً يفصل بين المثاليات التي يبشر بها النموذج المادي وبين ما تحقق في الواقع الغربي كما خبرته، وهذا هو الذي زعزع من قبضة هذا النموذج إلى أن انتهى بي الأمر إلى رفضه تماماً. ويجب أن أشير إلى أن رحلتي من النموذج المادي إلى النموذج الإنساني الإيماني لم تكن سهلة وسريعة، بل كانت طويلة وشاقة.

س: ولكن ألا يتعارض تبني النموذج المادي مع وجود قيم أخلاقية تحكم سلوك الأفراد في الغرب؟

ج: كما أسلفت عادة ما أفرق بين النموذج الفعّال، الذي يهيمن على رقعة الحياة العامة، والنموذج الذي يدير به الأفراد حياتهم الخاصة. وحديثي ينطبق على النموذج الفعال وليس على النموذج الذي يدير به الأفراد حياتهم الخاصة، إذا ذهبت للولايات المتحدة تجدين كثيرين من أبناء الطبقة المتوسطة في حالة ضيق شديد من الحصار الذي ضربه الإعلام حولهم، فهو لا يعبر عن وجهة نظرهم، إعلام إباحي يمجد الشذوذ الجنسي ويحاول تطبيعه، وليس له أي مضمون إنساني. فكثيرون منهم يقدسون الحياة العائلية ويحافظون على صداقاتهم.

س: يتسم النموذج، كأداة تحليلية، بأنه يكاد يكون خالياً من الزمان، كما يتسم بشيء من السكون ألا يضعف هذا من مقدرته التفسيرية؟

ج: نعم ولكني حاولت أن أدخل عنصر الزمان، ولذا بينت أن النموذج ليس شيئاً ساكناً، بل يأخذ شكل متتالية متعددة الحلقات تتحقق تدريجياً عبر الزمان، أطلقت عليها مصطلح "المتتالية النماذجية" والمتتالية، مثل النموذج، رؤية تَصوُّرية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموها وتطورها عَبْر حلقات مختلفة أو تَطوُّرها من خلال عملية عقلية تصورية.

وحتى أزيد من مقدرة النموذج التحليلية نحت مصطلح "اللحظة النماذجية". وأنا أذهب إلى أن النموذج في العادة لا يتحقق أبداً، إذ إن الواقع يكون عادةً أكثر تركيباً وتشابكاً وعمقاً وأقل تبلوراً من المتتالية النماذجية التي تُوجِّه فرداً أو مجتمعاً، ومن التركيبة الذهنية التي يتكون منها النموذج. ومع هذا، فإن هناك لحظات نادرة قد يفصح فيها النموذج عن مرجعيته النهائية إفصاحاً كاملاً في كتابات الفيلسوف صاحب النموذج، أو في ممارسات من يحاولون وضع هذا النموذج موضع التنفيذ، أو بعد اكتمال حلقات المتتالية التي تُعبِّر عن تَجلِّي النموذج في التاريخ. هذه اللحظة النماذجية النادرة (والنهائية) هي ما نسميه "لحظة تَعيُّن النموذج وتبلوره". وهذه اللحظة - مع ندرتها - تُعبِّر عن جوهر النموذج أكثر من اللحظات الأخرى. وقد تحدث هذه اللحظة

فجأة قبل اكتمال المتتالية. وقد لا تحدث هذه اللحظة أبداً. ولكن افتراضها، مع هذا، أمر مهم من الناحية التحليلية، إذ إنه سيمكِّن الباحث من تَخيُّل ما هو قائم، وما يمكن أن يكون إن تحققت الظروف المثالية (التي قد لا تتحقق أبداً)، وهي عملية تخيلية توضح للباحث جوهر النموذج ومنطقه وتساعده على رصد الواقع بطريقة ذكية، كما تساعده على ترتيب تفاصيله في إطار ما هو مهم وما هو أقل أهمية، وفي تَجاوُز الموضوعية المتلقية. وأنا أذهب إلى أن فلسفة داروين وهوبز في عالم الفكر، والإبادة النازية لليهود والغجر والمعوقين في عالم السياسة والتاريخ هي لحظة تحقق النموذج المعرفي الحضاري الغربي.

س: الا يمكن للنماذج أن تسقط في الاختزالية؟

ج: • بطبيعة الحال، فالظواهر، حسب النموذج الاختزالي (أسميها "النماذج الموضوعية المادية المتلقية")، ليست نتيجة تفاعل بين مركب من الظروف والمصالح والتطلعات والعناصر المعروفة، والمجهولة من جهة، وإرادة إنسانية حرة وعقل مبدع من جهة أخرى، وإنما هي نتاج سبب واحد بسيط عام أو سببين أو ثلاثة (قد يكون قانوناً طبيعياً واحداً، أو دافعاً مادياً واحداً، أو قوة مدبرة خارقة)، تنطبع على عقل متلق لهذا القانون أو الدافع أو القوة. والعنصر المشترك هنا هو استبعاد الفاعل الإنساني ورده إلى ما هو دونه (الطبيعة/ المادة أو هذا العنصر الواحد أو ذاك) فالنموذج الاختزالي لا يفرق بين الطبيعة/ المادة والإنسان.

هذا على عكس "النموذج المركب"، وهو النموذج الذي يحوي عناصر متداخلة مركبة (أهمها الفاعل الإنساني ودوافعه) بحيث يمكن للباحث أن ينظر للواقع في كل تركيبيته ولا يختزل أياً من عناصره أو مستوياته المتعددة أو تناقضاته أو العوامل المادية والروحية، والمحدودة واللامحدودة، والمعلومة والمجهولة، التي تعتمل فيه. وهو النموذج الذي لا يمكنه أن يطرح نهاية للأشياء بسبب تركيبيته، فهو نموذج تفسيري اجتهادي منفتح وليس نموذجاً موضوعياً متلقياً مادياً.

والنموذج المركب ينكر وجود قوانين تاريخية عامة وحتمية ويرى أن مقدرتها التفسيرية ضعيفة، ويطرح بدلاً من ذلك فكرة الأنماط التاريخية المتشابهة، وليست بالضرورة المتكررة والمتجانسة تماماً، فالتاريخ لا يتطور بنفس المستوى ولا بنفس

المعدل ولا بنفس الطريقة من مجتمع لآخر. بل إنه، داخل المجتمع الواحد يوجد من العناصر الخاصة ما يجعل التأني والدراسة المدققة ضروريين لتفهم مسارات التاريخ المختلفة.

والنماذج المركبة لا تدور في إطار الواحدية السببية التي تدور إما في إطار عنصر روحي واحد أو عنصر مادي واحد والتي تستوعب كل شيء في شبكة السببية الصلبة. وبدلاً من ذلك، يظهر مبدأ التعددية السببية، ويحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهم الطبيعة والإنسان وتفسيرهما والتنظير لهما. ومن ثم يجري النظر إلى الظاهرة في أبعادها المتكاملة دون الاقتصار على بعد واحد مادي أو روحي.

وتحل النماذج المركبة قضية القيمة، فهي تستطيع التعامل مع المثالي والواقعي، ومع الروحي والمادي، فهي ليست نماذج واحدية بسيطة مادية لا تجيد التعامل إلا مع العالم الواقعي المادي، وليست نماذج روحية بسيطة لا تجيد إلا التعامل مع عالم الروح.

س: كيف يمكن التمييز بين النماذج المركبة والنماذج الاختزالية؟

ج: • يمكن إنجاز هذا من خلال اختبار المقدرة التفسيرية للنموذج، فالنموذج المركب يفسر عدداً أكبر من مكونات الواقع، أما النموذج الاختزالي فلا يفسر إلا جانباً واحداً. فإن استخدم المرء نموذجاً مادياً اختزالياً فإنه سيركز على الجوانب المادية (الاقتصادية والجسمانية) وسيتجاهل كل العناصر الأخرى، مما يضعف مقدرته التفسيرية. وقد أشرنا إلى التعريف الصهيوني والغربي للصهيونية وبينا تحيزه واختزاليته. وقد فعلت ذلك مع تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، إذ بينت أن هذا التعريف لا يمكنه تفسير كثير من جوانب الواقع؛ ولذا فمقدرته التفسيرية ضعيفة لأنه اختزل المجتمع الحديث في عنصر واحد وهو الدولة. ومن الملاحظ أن صاحب النموذج الاختزالي يمكن أن يعثر على عناصر في الواقع تؤيد رؤيته. ولكنه يتجاهل عناصر أخرى كثيرة. وهذا ما يفعله أصحاب النموذج التآمري الاختزالي، الذين يذهبون إلى أن ما يتشكل في أرض الواقع هو ثمرة مؤامرة يقوم بها بعض الأشخاص (وفي حالتنا هم عادة بعض اليهود أو الاستعمار العالمي). فسقوط الدولة العثمانية، من وجهة نظرهم، سببه يهود الدونمه. ولاشك أن هناك يهوداً ساندوا كمال أتاتورك،

ولكن ما يتجاهله هذا النموذج أنه كان هناك يهود يساندون الخليفة العثماني، كما يتجاهلون أن الدولة العثمانية قد سقطت بسبب فساد نخبتها الحاكمة وعجزها عن تحديث بعض مؤسساتها حتى يمكنها مواجهة الغزو الغربي والتصدي له.

حينما كنت في بودابست في المجر مع زوجتي لاحظنا أنه بعد الانفتاح واندلاع الاستهلاك كان كل شيء "حسب الموضة". وكان معي بعض الأصدقاء فحاولت أن أشرح لهم مفهوم النموذج الاختزالي وضعف مقدرته التفسيرية. فقلت فلننظر لهذه الفتيات اللائي يسرن في الشارع: كلهن نحيفات، ويرتدين جونلات قصيرة للغاية وبلوزات بحمالات: فقلت لهم يمكن أن نقول إن الفقر يضرب أطنابه في المجر، وأن الفتيات نحيفات لأنهن لا يجدن ما يكفي من الطعام، والجونلات قصيرة والبلوزات عارية لأنهن ليس عندهن من المال ما يكفي لشراء جونلات طويلة وبلوزات تغطي أكتافهن. هذه كلها حقائق مادية رصدها النموذج الاختزالي وفسرها، ولكنه أهمل أن ساعات اليد التي تزين أيديهن والأحذية التي يلبسنها بل والملابس العارية كلها مكلفة للغاية. هنا يسقط النموذج الاختزالي ويبدأ البحث عن نموذج أكثر تركيباً له مقدرة تفسيرية عالية.

س: كيف يتم التحليل من خلال النماذج؟

ج: سأوضح ذلك بمثال عملي: يبدو أن رؤية العالم التي تصدر عن الإيمان بالصيرورة والإجراءات المنفصلة عن القيمة والنسبية المطلقة قد تغلغلت في وجدان الإنسان الغربي وفي كل مجالات الحياة. وحتى أرصد هذا الجانب من الحضارة الغربية الحديثة، أشير إلى الترانسفير transfer باعتباره نموذجاً حاكماً له مقدرة تفسيرية عالية لما يجري في العالم الغربي. وال «ترانسفير transfer» كلمة إنجليزية تعني حرفياً «النقل»، وتُستخدَم عادةً للإشارة إلى طرد عنصر سكاني من محل إقامته وإعادة توطينه في مكان آخر. وهي تُستخدَم في الخطاب السياسي العربي للإشارة إلى محاولة الصهاينة طرد العرب ونَقْلهم (ترانسفير) من فلسطين، إلى أي مكان خارجها، ونقل (ترانسفير) اليهود إليها. ولكننا نذهب إلى أن الترانسفير يُعبِّر عن شيء جوهري وبنيوي في الحضارة الغربية الحديثة يتجاوز المستوى السياسي. إنها حضارة يهيمن عليها النموذج العلماني الشامل والحداثة المنفصلة عن القيمة (وإنكار التجاوز وأي

منظومات أخلاقية تتسم بقدر من الثبات)، ولذا، فإن ملامح هذه الحضارة كافة تتبدَّى في مفهوم الترانسفير، سواء من ناحية الرؤية أو من ناحية الممارسة. فهذه الحضارة ترى العالم مادة استعمالية في حالة حركة دائمة لا قداسة لها يمكن تحريكها وتوظيفها، وذلك لعدم وجود قيمة مطلقة لأي شيء، فالطبيعة قد وُجدت ليهزمها الإنسان ويسخرها، والإنسان نفسه لابد أن يخضع للمرجعية المادية، ولذا فهو الآخر كيان مادي حركي لا يختلف عن الكيانات الأخرى، ويمكن نقله وتوظيفه وهزيمته وتسخيره باعتباره مادة استعمالية نافعة. ولذا، فإن الترانسفير نفسه ليس مجرد فعل سياسي أو رغبة إيديولوجية، وإنما هو مؤشر على نموذج حركي مادي يصيب الإنسان في الصميم ويعيد تعريفه تعريفاً يودي به تماماً. ويمكننا القول إنه يمكن تعريف الترانسفير من الناحية المعرفية بأنه أولاً هيمنة المرجعية المادية، والإيمان بالصيرورة المنفصلة عن القيمة، وبأن الثبات الوحيد هو التغير، ولذا فليس هناك هامش أو مركز، ولا قمة ولا قاع، ولا داخل ولا خارج، ولا فارق بين إنسان وحيوان، ولا جميل ولا قبيح، ولا خير ولا شر، ولا عدل ولا ظلم، ولا علاقة ضرورية بين دال ومدلول (يتحدث أنصار ما بعد الحداثة عن رقص الدوال). وهذا وصف دقيق لعالم ما بعد الحداثة حيث لا يمكن لأي كائن، بما في ذلك الإنسان، أن يشغل مكاناً متميِّزاً، وحيث كل الأمور متساوية وكل الظواهر نسبية، وحيث الأصل والصورة شيء واحد، وحيث يمكن أن يحل شيء محل شيء آخر وتحل كلمة محل كلمة أخرى.

ويمكن أن نعيد النظر في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة باعتبارها حضارة الترانسفير. أي إننا، هنا، سنقوم بعملية تفكيك وتركيب لكثير من ظواهر هذه الحضارة، ومن خلال هذه العملية نوضح إجابة النموذج العلماني الشامل والحداثة المنفصلة عن القيمة على الأسئلة الكلية ونُوضِّح المرجعية النهائية المادية لهذه الحضارة، ومدى تغلغل قيم (أو لا قيم) الصيرورة والإجراءات المنفصلة عن القيمة.

س: ما هي تبديات عقلية ونموذج الترانسفير؟

ج: • تبدت عقلية الترانسفير في الحل الإمبريالي لمشاكل أوربة، أي تصدير هذه المشاكل من أوربة إلى خارجها ومن بينها المشاكل الاجتماعية. وكانت أولى هذه العمليات هي نقل الساخطين سياسياً ودينياً (البيوريتان) إلى أمريكة الشمالية،

والمجرمين والفاشلين في تحقيق الحراك الاجتماعي في أوطانهم إلى الأمريكتين وأسترالية.

س: نموذج الترانسفير لم تكتمل معالمه، إلا بعد قرنين تقريباً، ومع هذا كان هو النموذج الذي وجه سلوك الإنسان الغربي فكيف يمكن تفسير ذلك؟

ج: النموذج يمكن أن يتبدى في الواقع قبل بلورته بشكل واعٍ، فهو مرتبط بالخريطة الإدراكية كما بيّنت. وخريطة الإنسان الغربي الإدراكية منذ البداية كانت إمبريالية. وبعد أن تبدى النموذج في الواقع، بدأ الفلاسفة والمنظرون في رسم معالم النموذج، وبلورته على المستوى النظري. بل وأذهب إلى القول إنه في كثير من الأحيان يكون حملة النموذج غير مدركين لبعده المعرفي ولتضميناته الحياتية، كما هو الحال مع المستغربين في بلادنا الذين يطالبون باللحاق بالغرب.

س: حسناً، إذن فلنستأنف الحديث عن الترانسفير؟

ج: تبعت عمليات الترانسفير الأولى بل تزامنت معها عمليات ترانسفير أخرى، مثل نَقْل سكان إفريقية إلى الأمريكتين لتحويلهم إلى مادة استعمالية رخيصة، ونقل الهنود الحمر من مواطن سكنهم إلى مواقع أخرى أو إلى العالم الآخر (وعمليتا النَقْل مرتبطتان تماماً، إذ كان نَقْلهم إلى العالم الآخر يتم أحياناً عن طريق نَقْلهم من موقع إلى آخر). ونَقْل جيوش أوربة إلى كل أنحاء العالم، وذلك للهيمنة عليها وتحويلها إلى مادة بشرية وطبيعية تُوظَّف لصالح الغرب. ونَقْل الفائض البشري من أوربة إلى جيوب استيطانية غربية في كل أنحاء العالم (في الجزائر وجنوب إفريقية وفلسطين)، لتكون ركائز للجيوش الغربية والحضارة الغربية.

في هذا الإطار المعرفي الترانسفيري، تمت عملية الاستيطان الصهيونية التي هي في جوهرها تصدير لإحدى مشاكل أوربة الاجتماعية (المسألة اليهودية) إلى الشرق، فيهود أوربة هم مجرد مادة (فائض بشري لا نفع له داخل أوربة يمكن توظيفه في خدمتها في فلسطين)، والعرب أيضاً مادة (كتلة بشرية تقف ضد هذه المصالح الغربية)، وفلسطين كذلك مادة فهي ليست وطناً، وإنما هي جزء لا يتجزأ من الطبيعة/

المادة يُطلَق عليه كلمة «الأرض». فتم نقل العرب من فلسطين ونقل اليهود إليها، وتمت إعادة صياغة كل شيء بما يتلاءم مع مصالح الإنسان الغربي.

وقد تَبدَّت عقلية الترانسفير في تصدير مشاكل أوربة الاقتصادية، فكان يتم تصدير البضائع الفائضة والبضائع الكاسدة والبضائع الرديئة (مثلما تم تصدير المجرمين واليهود والساقطين سياسياً) إلى الشرق. وقد استمر هذا النمط، وإن أخذ أشكالاً مختلفة لعل أهمها في الوقت الحاضر الشركات المتعددة الجنسيات التي تُشيِّد الصناعات التي تُسبِّب نسبة عالية من التلوث في العالم الثالث. كما أن الغرب يقوم بدفن العوادم الصناعية الملوثة في العالم الثالث (أي إنه يقوم بعملية ترانسفير لها).

وقد تَبلور الترانسفير، كنموذج إدراكي معرفي مع هيمنة عقيدة التقدم على الإنسان الغربي. فالتقدم هو حركة دائمة، انتقال من مكان إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى، وأصبح الهدف من الحياة هو التقدم/ الترانسفير الدائم. ويُلاحَظ أن لفظ التقدم هو دال بلا مدلول تقريباً، إذ إن الإنسان الغربي لم يُعرِّف على وجه الدقة الهدف النهائي من التقدم، فكل ما هناك أهداف مرحلية. وعلى هذا، فإن الترانسفير، مثل التقدم، كلمة تشير إلى حركة بلا مضمون، صيرورة منفصلة عن القيمة.

س: هل هناك تبديات لنموذج الترانسفير في الحياة اليومية؟

ج: • يُعبِّر الترانسفير عن نفسه في المنظومة الجمالية، إذ تظهر أزياء كل سنة بحيث لا تكون لها علاقة بأزياء الماضي، ولذا فإن الإنسان يتعيَّن عليه تغيير ملابسه باستمرار، وتظهر كل أسبوع أغنية جديدة يسمعها الإنسان الغربي (والآن الشرقي) ثم ينساها. ويظهر موديل سيارة جديدة كل عام، فيغير الإنسان (في المجتمعات التي يُقال لها متقدمة) سيارته مرة كل ثلاثة أعوام. ولعل انتشار الجراحات التجميلية والنيولوك هو تعبير عن الظاهرة نفسها، حيث يُغيِّر الإنسان وجهه ويختار وجهاً جديداً (يُعرَض له أحياناً مسبقاً على شاشة الحاسوب) ويقوم بتعديله مع أحد الخبراء ثم يتم تنفيذه. ويمكن رؤية قطاع كامل من الطب (عدسات لاصقة ملونة - نهود صناعية...إلخ) وهي تعبير عن الظاهرة نفسها. والإيمان الأعمى بالتجريب في الفن هو أيضاً نوع من أنواع الترانسفير، حيث لا يقنع الفنان بعدة أشكال فنية مستقرة يعبر عن نفسه من خلالها،

كما فعل فان جوخ والجزار، وكما يفعل الرزاز ورباب نمر وحلمي التوني، وإنما يجب أن يبحث عن شكل جديد.

لقد أصبح الشكل الحضاري الأساسي هو الترانسفير، فحضارة الفوارغ والنفايات (بالإنجليزية: ديسبوسابل disposable) والتآكل أو التقادم المُخطَط (بالإنجليزية: بلاند أوبسولسنس planned obsolescence) هي في جوهرها حضارة ترانسفير. يشرب الإنسان زجاجة عصير أو مياهاً غازية ويلقي الزجاجة الفارغة، ويأكل الساندويتش ويلقي بكمية هائلة من الأوراق التي تغلفه. ويشتري سيارة لتصبح بالية بعد سنتين أو ثلاث فيضطر لشراء سيارة جديدة، وهو يفعل ذلك حتى تزداد حركيته وتزداد مقدرته على الانتقال (الترانسفير) من مكان إلى آخر بكفاءة بالغة. وهي أيضاً حضارة التغليف (بالإنجليزية: باكيجنج packaging)، حضارة الظاهر اللامع دون باطن، ولكنه ظاهر لامع يتم تلميعه بدرجات مختلفة، ويتم تغييره بسرعة خاطفة.

ويمكن اعتبار الجنس العَرَضي (أي أن يعاشر الذكر الأنثى دون وجود علاقة عاطفية تتسم بقدر من الثبات بينهما) شكلاً من أشكال التنقل (الترانسفير) من أنثى إلى أخرى، وذلك لأن الأنثى مادة استعمالية لا قداسة لها تُوظَّف لتحقيق اللذة. ولكن يجب أن نسارع ونقول (حتى لا نُتهم بالتقليل من شأن المرأة): إن الذكر الذي يدخل في مثل هذه العلاقة هو الآخر مادة استعمالية تُوظِّفها الأنثى لتحقيق اللذة لنفسها، فثمة مساواة كاملة تؤدي إلى التسوية الكاملة وإلى سيادة المرجعية المادية الصارمة على الجميع.

س: هل يطبِّق الإنسان الغربي هذه الرؤية الترانسفيرية على نفسه؟

ج: نعم فالإنسان الغربي داخل إطار المرجعية المادية والحداثة المنفصلة عن القيمة قادر على رؤية ذاته باعتبارها مادة استعمالية لا قداسة لها يمكن توظيفها دون أي احتجاج من جانبه. فهو، مثلاً، يشتري المنزل (الذي يشكل نقطة الثبات في حياة كثير من البشر والمأوى الدائم لهم) ويراه استثماراً، بل أصبح المنزل هو أهم استثمار بالنسبة للأمريكيين، والاستثمار الوحيد لغالبيتهم. وبدلاً من أن يعيش في منزله ويستقر فيه ويعيد صياغته بشكل يتفق مع احتياجاته وهويته فإنه يبيعه ليحقق ربحاً بعد فترة وجيزة (في الولايات المتحدة مثلاً يغير كل مواطن مكان إقامته مرة كل خمسة أعوام). لهذا السبب أصبح معمار المنازل محايداً (أربعة جدران محايدة وسقف أكثر حياداً)، وفقد

أية خصوصية، وذلك حتى يمكن لصاحبه أن يتركه وينتقل منه (ترانسفير) ويبيعه لشخص آخر بسهولة ويسر ويحقق ربحاً عالياً (أليست هذه هي حضارة الفوارغ؟).

ويُطبَّق الترانسفير على الذات حينما يتحرك المسنون في المجتمعات الغربية في إطار المرجعية المادية ويقبلون أن يُنقَلوا إلى بيوت المسنين، أو إلى مدن تشكل جيتوات خاصة بهم، حين يبلغون السن القانونية ويستنفدون عمرهم الإنتاجي الافتراضي، يمكثون فيها حتى تحين ساعتهم. وهم يفعلون ذلك عن طيب خاطر ويسعون إليه ويسعدون به مادامت المنازل التي سيُودَعون فيها مكيفة الهواء وتحتوي على وسائل الراحة المادية كافة.

ويحسب رأينا، فإن الترانسفير الذي يُطبَّق على العجائز في الغرب يَصدُر تقريباً عن المقولات الترانسفيرية نفسها التي تَصدُر عنها الإبادة النازية لليهود والعجزة والغجر والسلاف وغيرهم. فالنازية كانت تنظر للبشر في إطار المرجعية المادية وفي ضوء مدى «نفعهم»، فمن كان نافعاً منتجاً أصبح من حقه البقاء وغير قابل للترحيل، أما غير النافعين فهؤلاء «أفواه تستهلك ولا تنتج» ومن ثم فلا فائدة ترجى من إطعامها (بالإنجليزية: يوسليس إيترز useless eaters)، وكان يتم تدريب بعضهم ليصبح نافعاً مُنتجاً. أما هؤلاء الذين لا أمل في تحويلهم لمنتجين، فكانوا يُصنَّفون باعتبارهم يهوداً قابلين للترحيل (بالإنجليزية: ترانفسيرابل tranferable) ويمكن التخلص منهم (بالإنجليزية: ديسبوزابل disposable). وقد سُوِّيت حالة هؤلاء عن طريق الترحيل إلى معسكرات السخرة والإبادة (حيث يتم القضاء عليهم عن طريق العمل المُجهد المتواصل أو عن طريق التسخين السريع في أفران الغاز) وهذا لا يختلف كثيراً عن ترحيل العجائز إلى بيوت المسنين عند انتهاء عمرهم الافتراضي الإنتاجي، حيث يُترَكون في أمان ليموتوا عن طريق التبريد البطيء المريح.

س: يبدو أن العالم العربي لم يستطع قراءة الغرب من خلال هذا النموذج أو غيره بعد؟

ج: نعم ولنأخذ أولاً مسألة الرسوم التي نشرت في إحدى الصحف الدنماركية والتي صورت الرسول عليه الصلاة والسلام بطريقة مسيئة للغاية. احتجت الحكومات والهيئات الإسلامية وقامت المظاهرات وطالبوا الحكومة الدنماركية

بالاعتذار، وهذه الغضبة الشعبية لها جوانبها الإيجابية دون شك. فصانع القرار الغربي قد استقر في وعيه أن ما يسمى الشارع الإسلامي (أي الرأي العام العربي والإسلامي) لا وجود له، وأنه بوسعه أن يفعل ما يشاء دون أخذ هذا الشارع في الاعتبار. ومع الأسف، حتى عهد قريب كانت تقديراته في محلها. ولكن الغضبة الأخيرة أرسلت له رسالة مختلفة، ولا شك أن هذا سيغير بعض الشيء من موقفه.

ولكن مع هذا كان ينبغي أن يسبق الجهاد اجتهاد. فابتداء كان يجب أن نضع هذه الواقعة داخل نمط ما، ونسأل: هل تسب الصحافة الرسول عليه الصلاة والسلام وتهاجم الإسلام وحده، أم أنهم يسبون ويهاجمون كل الأديان؟ إن نظرنا للقضية من هذا المنظور، أي ربطنا الجزء بالكل، فسنكتشف أنهم في واقع الأمر يسبون المسيح والمسيحية أكثر مما يسبون الإسلام ورموزه. وثمة تساؤل، هل الأمر قاصر على الدنمارك؟ (أي مرة أخرى سنربط الجزء بالكل) سنكتشف أن سب الإسلام وكل الأديان مسألة شبه روتينية في العالم الغربي بأسره، وفي الولايات المتحدة على وجه الخصوص. هنا، يمكننا أن نخلص من ذلك أن الإحساس بالمقدس قد اختفى في الغرب، وأن العداء ليس للإسلام وحده، وإنما لكل ما هو متجاوز لسطح المادة. وأن الغرب ليس مسيحياً وإنما علمانياً، ملحداً وثنياً. وإذا وضعنا الإساءة للإسلام في منظور تاريخي فسنكتشف أنه حتى منتصف الستينيات كانت الولايات المتحدة متحالفة تماماً مع بعض الحركات الإسلامية في حربها ضد الشيوعية وضد القومية العربية، وأنها الآن تشن حرباً ضد ما تسميه الإرهاب الإسلامي. مما يعني أن العداء ليس للإسلام في حد ذاته، وإنما للإسلام حينما أصبح مقاوماً، يوجد في معسكر غير خاضع للهيمنة الغربية، ولا يدور في فلك المصالح الغربية. وأخيراً إن بحثنا جيداً فسنجد أن علاقة الحكومة الدنماركية بالصحافة الدنماركية، مختلف تمام الاختلاف عن علاقة الحكومات العربية بالصحافة في بلادها. ولذا طلب الاعتذار منها عما كتب في الصحافة مسألة غير منطقية.

وهذا هو التحليل من خلال النماذج الذي يتجاوز التلقي الساذج المباشر. فالمواجهة ليست مع المسيحية وإنما مع العلمانية الشاملة، الملحدة الوثنية، وهي ليست مع الدنمارك وحدها وإنما مع العالم الغربي الذي تقوده الولايات المتحدة، البلد الذي يدعم إسرائيل التي احتلت فلسطين وصادرت القدس لحسابها والتي تمنع

المصلين حينما تشاء من الصلاة في أول الحرمين، والتي غزت أفغانستان ثم العراق وأشعلت الفتن والتي تقود العالم الغربي في حربه ضد الإسلام. كل هذا يعني ضرورة استجابتنا بطريقة مختلفة، أي إن النموذج الذي جردناه سيساعدنا على تحديد أولوياتنا. فالدنمارك هي الجزء وليس الكل، وفي هذه الحالة، كان يمكن أن تواجه مسألة التصوير الساخر (الكاريكاتور) محلياً بأن تقوم الجماعة الإسلامية هناك بالتحرك في إطار القانون الدنماركي الذي يمنع إيذاء الشعور وأشياء نفسية من هذا القبيل، على أن نصعد المقاومة للكل، أي الغزو الأمريكي الصهيوني لبلادنا وتراثنا وقيمنا ومقدساتنا، وهذا يمكن عن طريق المقاطعة المنظمة وعن طريق تفعيل الجماعات الأهلية. أما المظاهرات التي تحرق العلم الدنماركي وتهاجم السفارات الدنماركية، فهي تركيز على الجزء دون الكل.

س: في نقدك لما تسميه الحداثة المنفصلة عن القيمة تتحدث دائماً عن ضرورة الإتيان بنموذج بديل، نموذج لحداثة إنسانية إسلامية، ومن ثم غير منفصلة عن القيمة، فما هي ملامح هذا النموذج البديل؟

ج: • هناك خطوات أساسية لابد من اتخاذها قبل صياغة هذا النموذج. أولها أن ندرك أن ما أدعو له من نقد كلي شامل للنموذج الحضاري الغربي الحديث واكتشاف تحيزاته لا تعني أن نقوم بتهنئة أنفسنا، فليس الهدف هو تمجيد التراث أو إسباغ الشرعية على الوضع القائم في بلادنا (وهي لا تبعث كثيراً من الرضا)، وإنما تأكيد فكرة أن استيراد هذا النموذج لن يفيدنا كثيراً في محاولتنا الإصلاح والتغيير.

يجب تطوير حداثة عربية إسلامية ندخل من خلالها القرن الحادي والعشرين دون أن نفقد هويتنا وتراثنا، وعلينا أن نحث الخطا. نعم يجب علينا أن ندرك أن الإمبريالية الغربية قد حطمت كثيراً من أبنيتنا الحضارية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وأنها قامت بنهب بلادنا، كما نهبت بقية العالم، وأنها لا تزال تتدخل في شؤوننا من خلال أذرعها المختلفة (ابتداءً من وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية وانتهاءً بمؤسسات هيئة الأمم المتحدة ومروراً بالدولة الصهيونية)، ومن دون هذا الإدراك سيدب اليأس في نفوسنا، ونبدأ في لوم الذات وجلدها. ولكن يجب ألا نقف عند هذه النقطة وأن

ندرك أنها ليست نهائية، وأنه يمكن أن نلحق الهزائم بهذه القوة اللاعقلانية، كما حدث في فيتنام، وكما حدث لإسرائيل ممثلتها في المنطقة، عام ١٩٧٣ وأثناء الانتفاضة ثم في لبنان، فقوتهم ليست مطلقة. كما يجب ألا ندَّعي أن الغرب مسؤول عن كل ما حدث لنا. فعوامل الانهيار والتفكك كانت كامنة في مجتمعاتنا قبل مجيئه. ولذا بدلاً من الحديث عن الاستعمار وحسب، يجب أيضاً أن نتحدث عن "القابلية للاستعمار" (على حد قول مالك بن نبي)، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾... [الرعد: ١٣/ ١١].

وأخيراً يجب أن ندرك أن محاولة التوصل لنموذج بديل ليست دعوة "للعودة إلى الوراء"، وإنما هي تأكيد أن النماذج الجاهزة المستوردة من الخارج، أو حتى التي نأخذها حرفياً من تراثنا وتاريخنا لا تصلح للمجتمعات العربية والإسلامية الحديثة، وأنه لابد من إعمال العقل والاجتهاد وأخذ أوضاعنا في الاعتبار.

س: هذه بعض الخطوات الأولية التي تسبق عملية صياغة النموذج البديل، فهل يمكن أن نتقدم خطوة إلى الأمام وتخبرنا عن الملامح والمنطلقات الأساسية لهذا النموذج؟

ج: • نعم، ولكن دعيني أولاً أشير إلى أن هذا اجتهاد أولي للغاية. فتطوير مثل هذا النموذج يتطلب أن تقوم به الجماعة العلمية الرافضة للحداثة الداروينية، ولا يمكن أن يقوم به فرد واحد. ومع هذا يمكن أن نحدد بعض الأبعاد المعرفية الأساسية لهذا النموذج، ولكن هذه المحاولة بمثابة ورقة عمل تحاول تحديد الإطار العام لهذا النموذج، ويمكن مناقشتها والموافقة عليها أو على بعضها أو رفضها، المهم أن نبدأ، فالحداثة الداروينية الشرهة ستبتلع العالم وتهدد الظاهرة الإنسانية، أي تهدد الإنسان، مطلق الإنسان.

النموذج البديل يركز بالدرجة الأولى على الإنسان وإمكانياته، والإنسان هنا ليس الإنسان الغربي أو الإنسان المسلم، وإنما الإنسان في هذا الكون، أي الإنسان من حيث هو إنسان، ولذا سننطلق من مقولة: إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائناً فريداً ومركباً، لا يمكن رده في كليته إلى ما هو دونه (الطبيعة/ المادة)، ومن أهم

علامات تميّزه وتفرُّده، عقله الذي لا يسجل الطبيعة بشكل سلبي وحسب، وإنما يعيها ويتفاعل معها بشكل فعال ويتجاوزها ويعيد صياغتها.

والعالم من منظور النموذج البديل ليس بمادة مصمتة بل يتسم بثنائية لا يمكن تصفيتها، وبدلاً من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب، تفرض الواحدية على الواقع وتسوي الإنسان بالطبيعة، يمكن استخدام مقولات تفسيرية مادية/ غير مادية، كمية/ كيفية، مستمدة من النظام الطبيعي متجاوزة له في ذات الوقت. ومن ثم يمكننا من خلالها التعامل مع ظاهرة الإنسان في كل تركيبيتها، في جانبيها المادي وغير المادي، وندرك من خلالها تلك الظواهر التي توجد في عالمنا الطبيعي دون أن يمكننا تفسيرها في جميع جوانبها، أي يستدعي مقولة غير مادية تكمل (ولا تجبُّ) المقولات المادية.

ولابد أن يكون هذا النموذج البديل نابعاً من تراثنا الذاتي. ويُقصد بالتراث، في هذا السياق، مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية. وقد نبعت حضارتنا من هذه القيم ويمكن محاكمتها من منظورها، والفقه الإسلامي يشكل محاولة الأسلاف لفهم قواعد هذا النموذج المعرفي في بُعده الديني، تماماً كما أن كتابات المفكرين من مسلمين ومسيحيين ويهود هي محاولة لفهمه في بعده الحضاري وللإبداع داخل إطاره وانطلاقاً منه. والانطلاق من التراث لا يعني تحويله إلى نوع من الأنتيكة الذي يجعله عبئاً ثقيلاً وليس أرضية معرفية وفكرية تنطلق منها.

س: هل هناك ملامح اخرى لهذا النموذج؟

ج: نعم، هذا النموذج البديل لا يطمح للوصول إلى قوانين صارمة أو إلى إجابات موضوعية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شيء (وتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ)، ومن ثم تستبعد الذات الإنسانية. ولذا فالنموذج الإسلامي المقترح لن يسقط في الموضوعية المتلقية والتي تفترض عقلاً قادراً على الإحاطة بكل شيء وواقع بسيط

يمكن الإحاطة به، كما أنه لن يسقط في الذاتية التي تعني ذاتاً متمحورة حول نفسها لا تكترث بتركيبية الواقع، وتحاول أن تملي رؤيتها وإرادتها عليه. بدلاً من هذا، سيحل مفهوم الاجتهاد الذي يفترض أن عقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء وأن محاولة المعرفة الكاملة والتحكم الكامل محاولة شيطانية مستحيلة مقضي عليها بالإخفاق، لأن الواقع الإنساني مركب وثري، ولا نهاية لهذا التركيب وهذا الثراء.

هذا النموذج لا يهدف إلى التحكم الكامل ولا تسخير كل الكائنات، فهو يعلم أن كل شيء في الكون من إنسان وحيوان وجماد قد ناله نصيب من التكريم؛ لأنه من خلق الإله ونفخة من روحه وصنعة من صنعه. ولذا فجوهر هذا العلم أن أي شيء في الطبيعة له قيمة في حد ذاته، وأن العالم وكل ما فيه له غرض ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ ...[آل عمران: ٣/ ١٩١]. والإنسان ليس موجوداً في الكون وحده، فالكائنات الأخرى لها مكانها، فالإنسان لم يمنح هذه الأرض ليهزمها ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، فهو قد استُخلف فيها ممن هو أعظم منه ليعمرها ويستفيد منها داخل حدود، لا يبددها دون إدراك لمعنى النعمة.

س: تصف النموذج البديل بأنه يتسم بما تسميه "وحدة التكامل الفضفاض غير العضوي"؟

ج: • لشرح هذا الجانب في النموذج البديل لابد أن نشير إلى أن النموذج الغربي يهدف إلى التحكم الإمبريالي في العالم، لأنه كان يظن أن عقله غير محدود، وأنه يمكنه أن يصل إلى المعرفة النهائية الكاملة، وأنه وحده في الكون ليهزمه ويسخره. النموذج البديل يرفض هذه الرؤية، ويرى أن على الإنسان أن يحاول الاستفادة من هذا الكون والاتزان في إعماره والمحافظة عليه. ولهذا لن يختزل هذا النموذج الواقع إلى عناصره الأولية المادية ولن يصفي الثنائيات الموجودة في الواقع فهي صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة) ولن يركز على الكلي دون الجزئي أو على الجزئي دون الكلي، ولن يركز على الخاص دون العام أو على العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع أو الانقطاع دون الاستمرار، فالعالم ليس ذرات متناثرة لا يربطها رابط، وهو أيضاً ليس كلاً عضوياً مصمتاً، وإنما هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكل شخصيتها،

ولكنها لا تُفهم إلا بالعودة إلى الكليات. ولكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات. وهذا يعني أن الأجزاء مهمة في أهمية الكل، وأن الانقطاع مهم في أهمية الاستمرار، وأن الخاص مهم في أهمية العام. ومن ثم فإن هذا النموذج سيحاول أن يصل إلى خصوصية الظواهر المختلفة وتنوعها ومنحناها الخاص وشخصيتها دون أن يهمل عموميتها، كما سيحاول أن يربط الواحدة بالأخرى دون أن يرد الجزء إلى الكل أو الخاص إلى العام، ودون أن يحاول فرض الاستمرارية على الانقطاعات، بل سيحاول أن يصل إلى النقط المفصلية التي تصل بين ظاهرة وأخرى ولكنها في الوقت ذاته تفصل بينهما. إن ثنائية الكل والجزء والعام والخاص والمستمر والمنقطع هي بدورها صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي هي بدورها صدى لثنائية الخالق والمخلوق، ومن ثم فهي ثنائيات غير قابلة للتصفية أو الاختزال. وعلى ذلك فالإنسان ووحداته الاجتماعية لا يمكن تصفيتها لصالح الدولة، والماضي لا يمكن إسقاطه أو تجاهله لصالح الحاضر، ولا يمكن إلغاء الحاضر لصالح الماضي أو المستقبل، والإنساني لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعي.

لكل ما سبق يمكن تسمية النموذج البديل "نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي" الذي يتسم بأنه يسمح بوجود ثغرات بين الأسباب والنتائج، وبين الكل والجزء، وبين الأجزاء بعضها والبعض، فأجزاؤه ليست متلاحمة. وهو نموذج يعرف الثنائيات الفضفاضة والانقطاع، ولذا لا يسقط في الواحدية أو التماسك العضوي. ورغم استقلال الأجزاء عن الكل وعن بعضها البعض إلا أنها ليست مفتتة ذرياً، فهي في علاقة تكاملية بحيث يمكنها أن تنسق فيما بينها وأن تتفاعل ويبقى لكل جزء منها استقلاله وكينونته وشخصيته وهويته. فالأجزاء مترابطة دون أن تذوب في الكل، ودون أن تُرد في كليتها إليه، والسبب له علاقة بالنتيجة ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة.

س: هل نموذج "التكامل غير العضوي الفضفاض" له جذوره في التراث الإسلامي؟

ج: • التراث الإسلامي العربي تراث قد ترد فيه النماذج العضوية والآلية (وهي لابد أن ترد داخل أي تشكيل حضاري)، إلا أنها لا تتمتع بأية مركزية فيه إذ يشغل

المركز نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي. ويمكن أن نضرب عشرات الأمثلة الأخرى من القرآن والسنة (والتراث الديني وغير الديني) على فكرة الترابط غير العضوي الفضفاض. فمثلاً مفهوم النفس المطمئنة هو مفهوم فضفاض تماماً، فهي ليست النفس الذرية الآلية ذات البعد الواحد المغتربة التي تحتفظ بحدودها وانغلاقها، ولا هي النفس الرومانسية ذات البعد الواحد التي تلتحم عضوياً بالآخر، وإنما هي نفس مركبة الأبعاد تكتسب المقدرة على الإبداع والبقاء (الطمأنينة) من خلال التوكل على الله دون الاتحاد به، ومن خلال التعاون مع الآخرين دون الالتحام الكامل بهم أو الانفصال الكامل عنهم، فهي تظل في حالة اتصال وانفصال، تواصل واستقلال. وأعتقد أن النموذج الأكبر (نموذج النماذج إن صح التعبير) هو المفهوم الإسلامي لله وعلاقة الإنسان به، فالله ليس كمثله شيء ولكنه قريب يجيب دعوة الداعي (دون أن يحل فيه)، وهو مفارق تماماً للكون (للطبيعة والتاريخ) متسامٍ عليهما، ولكنه لا يتركهما دون عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد (دون أن يجري في عروقنا). فثمة مسافة تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة، تماماً مثل تلك التي تفصل بين الإنسان والطبيعة. وهذه المسافة حيز إنساني يتحرك الإنسان فيه بقدر كبير من الحرية والإرادة، فهي ضمان استقلال الإنسان عن الإرادة الإلهية بحيث يصبح الإنسان حراً ومسؤولاً من الناحية الأخلاقية، ويصبح له من ثم هوية مركبة محددة، ويصبح التاريخ الإنساني مجال حريته واختباره. (ومن هنا مركزية مفهوم "خاتم المرسلين" باعتباره وعداً من الله عز وجل بأن التاريخ، بعد اكتمال الوحي، هو رقعة الحرية). ولكن المسافة ليست هوة تعني أن الإله قد هجر الإنسان وتركه في عالم الفوضى والمصادفة، فالله قد أرسل له وحياً في نص مقدّس مكتوب، وهو قد كرم الإنسان واستخلفه، ولذا فإن الإنسان يحمل رسالة الإله في الأرض ويحمل الشرارة الإلهية داخله.

ولأن هذا النموذج لا يطمح للتحكم الكامل والمعرفة الكاملة أو التفسير النهائي أو اليقين المطلق فإنه لن يحاول الوصول إلى grand theory، أي نظرية كبرى شاملة نهائية، وإنما ما أسميه relatively grand theory (رلاتفلي جراند ثيري)، أي نظرية كبرى وشاملة نسبياً أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانياً. ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تتم في إطار مادي واحدي يصفي ثنائية الإنسان والطبيعة، إذ إنه (داخل هذا الإطار) يظل حلم التفسير النهائي الشامل قائماً يداعب خيال الإنسان ويغويه.

س: هذه منطلقات عامة، هل يمكن أن تضرب أمثلة تطبيقية؟

ج: نعم، انطلاقاً من هذا النموذج سيتم رفض فكرة وحدة العلوم، فلابد أن يكون هناك علم للظواهر الطبيعية وآخر للظواهر الإنسانية، وعلى الرغم من أنه نموذج ينطلق من الفصل بين هذه العلوم إلا أنه يرى أنه لابد أن يكون هناك قدر كبير من التفاعل بينها، فمفهوم مثل عمارة الفقراء هو محاولة للمزاوجة بين علم العمارة ومفاهيم علم الاجتماع.

ويمكن الإشارة إلى أن المطالبة بضرورة تقليم أظافر الدولة المركزية وتشجيع الجمعيات الأهلية هو تطبيق لمفهوم الوحدة الفضفاضة. وكل انتقادي لنموذج الحداثة الداروينية هو في نهاية الأمر محاولة لتوليد النموذج البديل. فإذا كانت الحداثة الداروينية تهدف إلى التحكم وتولد الصراع فالنموذج البديل يرضى بالتوازن ويشجع التراحم، وإذا كان التقدم في إطار الحداثة الداروينية يعني تزايد معدلات الاستهلاك، ففي إطار النموذج البديل التقدم يعني تحقيق إمكانيات الإنسان على أن يكون الهدف النهائي هو التوازن مع الذات ومع الطبيعة.

٣

التحيز و المصطلح

س: من أهم انشغالاتك الفكرية ما سمّيته إشكالية التحيز، فكيف استوقفتك هذه الإشكالية؟ وكيف أدركتها؟

ج: في أثناء دراستي للظواهر الإنسانية أدركت أن التحيز مسألة حتمية لأسباب عديدة؛ من أهمها أن اللغة الإنسانية مرتبطة ببنية العقل الإنساني ذاتها، فالعقل ليس كياناً سلبياً أو متلقياً يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصماء دون اختيار أو إبداع، وهذا يعود إلى أن العقل الإنساني محدود، ليس بوسعه أن يسجل كل شيء، ولابد أن يختار بين كم التفاصيل الهائل. كما أن المرء لا يدرك الواقع بشكل مادي مباشر، فالواقع لا ينعكس على صفحة عقله البيضاء وإنما يدركه من خلال نموذج إدراكي معرفي محمل بالأشواق والأوهام والأهواء والذكريات والأساطير والمصالح. ومن المفارقات أن العقل فعال وإيجابي، لا لأنه بلا حدود بل لأنه محدود، فهو - كما أسلفنا - بسبب محدوديته ليس بوسعه أن يسجل كل تفاصيل الواقع، ولذا فهو يستبعد بعضها، ويبقي البعض الآخر، ويضخم بعض ما يتبقى، ويمنحه مركزية، ويهمش الباقي، وتتم عملية الإبقاء والتهميش من خلال خريطة إدراكية تحمل تحيزاته.

ومن الأسباب الأخرى التي ساعدتني على إدراك التحيز إدراكي أنه لا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، أي إنه لابد من الاختيار. وكل لغة مرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية وأكثر كفاءة في التعبير عنها.

وقد لوحظ الثبات النسبي للغة على عكس الواقع الذي نشير إليه الذي يتسم بالتغير السريع، مما يعني أن المسافة بين اللغة والواقع واسعة. والمجاز من صميم نسيج اللغة (عين الماء-رجل الكرسي...إلخ)، وهو لا يعكس الواقع وكأنه آلة تصوير، بل هو مثل الفلتر الذي يلون المادة التي تمر من خلاله. كل هذا يعني أن اللغة الإنسانية ليست أداة دقيقة تعكس الواقع كما هو، بل هي لغة ثرية مركبة تحوي داخلها كثيراً من الأسرار والرؤى والتحيزات، وهي تقف على طرف النقيض من لغة الجبر والهندسة المحايدة التي لا تشير إلى أي واقع ملموس، ولذا فهي قد تصلح للتعبير عن عالم الأشياء المحايد، ولكنها تخفق تماماً في الإفصاح عن أبسط العمليات الإنسانية.

كل هذا يعني، في واقع الأمر، أن التحيز من صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي، أي متجاوز لحدود الطبيعة والمادة، لا يرد في كليته إلى قوانين الطبيعة ولا ينصاع لها. فكل ما هو إنساني يحوي قدراً من التفرد والذاتية ومن ثم التحيز. وإذا عرّفنا الحضارة بأنها كل ما صنعته يد الإنسان (في مقابل ما يوجد جاهزاً في الطبيعة)، فإن الثقافي بالضرورة متحيز. بل إن ما يوجد في الطبيعة ذاتها يجسد تحيزاً، إذ إن الإنسان هو الذي "يجد" الشيء الطبيعي، وهو الذي يدركه حتى لو عثر عليه "بالمصادفة". وحينما يجد الإنسان الشيء الطبيعي فإنه يسميه، أي يدخله شبكة الإدراك الإنساني، وينقله من عالم الطبيعة والأشياء إلى عالم الإنسان، فيوظفه في الخير أو الشر حسبما تمليه الاعتبارات الأخلاقية التي يؤمن بها.

إن المناهج التي يتم استخدامها في العلوم الغربية ليست محايدة تماماً كما يظن كثيرون، فهي تعبر في غالب الأمر عن مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر كثيراً من النتائج مسبقاً، وهذا هو ما اصطلح عليه بالتحيز، أي وجود مجموعة من القيم المستترة الكامنة في الأنساق المعرفية والوسائل المنهجية البحثية، وفي اللغة المستخدمة التي توجه الباحث دون أن يشعر بها. ومن هنا حاولت أن أبين بعض التحيزات التي قد يواجهها الباحث في دراسته، أو الإنسان في حياته اليومية، وأن أوضح آليات التحيز وأشكاله وكيفية تجاوزه إلى حد ما.

يجب علينا أن ندرك أن المعرفة الإنسانية ليست مطلقة، ولذا حين تصلني معلومة ما يجب أن أدرك التحيزات الكامنة فيها، وأدرك الفرق بين التحيزات العربية

والإسلامية وبين نظيرتها الغربية، وأبين طبيعة التحيزات الغربية، وأبين أثرها على الإنسان. وفي الوقت نفسه لا مانع من تبني بعض التحيزات الغربية مع الإيمان بأنها تحيزات وليست مطلقات أو ثوابت إنسانية عامة. والطريف أن بعض العلمانيين العرب والمستنيرين الذين لا يزالون يدورون داخل النموذج الغربي لم يستفيدوا من الحضارة الغربية بما فيه الكفاية! فقد تعلمنا من هذه الحضارة المقدرة على التحليل والنقد، وأخذنا عنها بعض الآليات اللازمة لذلك، ومن هنا كان نقدنا للحضارة الغربية. أما هؤلاء، فقد طبقوا المنهج النقدي بسذاجة على التراث العربي والإسلامي وحسب، وأصبحت المسألة بالنسبة إليهم مسألة ثأر وحسابات يجب أن تُصفَّى!

س: من فرط اهتمامك بهذه الإشكالية، قمت بعقد مؤتمرين وأصدرت كتاباً حمل نفس العنوان، فكيف تم استقباله في الساحة الثقافية؟

ج: الكتاب يضم أعمال مؤتمر إشكالية التحيز والتي كتبها عشرات الأساتذة الجامعيين والمفكرين ذوي الاتجاهات الإيديولوجية المختلفة. وقد وصف الأستاذ فهي هويدي المؤتمر بأنه انتفاضة ثقافية. وقد صدر الكتاب حتى الآن في ثلاث طبعات، الطبعة الأخيرة في ٧ مجلدات. لقد حاولت في هذا الكتاب أن أنبه إلى أن إشكالية التحيز إشكالية عالمية. مثلاً يحوي الكتاب مقالاً عن التحيز ضد الصورة في التراث الإسلامي، لكن في الكتاب نجد أن التحيزات التي اخترقتنا في أساسها تحيزات غربية، وعلى أهمية الكتاب إلا أنني لم أقرأ مقالاً مهماً في إحدى الصحف والحوليات العربية عنه. والسبب في اعتقادي هو غياب المتابعة النقدية الجادة. وقد عقدنا مؤتمراً آخر في شباط/ فبراير ٢٠٠٧ وتوقعنا وصول أربعين بحثاً، فوصلنا قرابة مئة بحث. وقد اتفقنا مع دار الشروق على نشر الأبحاث، ونتوقع صدورها مع نهاية هذا العام بإذن الله.

س: لابد من وجود أحداث بعينها في حياتك جعلت من التحيز إشكالية مركزية في رؤيتك فما هي؟

ج: إشكالية التحيز مرتبطة تمام الارتباط برؤية الكون، ورؤية الكون هي القاعدة الأساسية التي تولد منها كل المفاهيم والأفكار والمصطلحات. فمثلاً بعد أن

حصلت على درجة الدكتوراه كان حماس أستاذي وصديقي البروفيسور ديفيد وايمر لرسالتي يفوق الوصف. فقد تناولت الرسالة موضوعاً كان جديداً ساعتها (١٩٦٩)، وهو نهاية التاريخ ونهاية الإنسان، ففي رسالتي أذهب إلى أن إشكالية "موت التاريخ"، (هكذا سميتها حينذاك، ثم سميتها باسمها في أول كتبي عام ١٩٧٢) هي إشكالية كامنة في الحضارة (المادية) الغربية. وقد قمت بعقد مقارنة بين الشاعر الإنجليزي وليام وردزورث (صاحب الوجدان التاريخي) والذي نشأ في دولة لها تاريخ طويل، من جهة، ومن جهة أخرى الشاعر الأمريكي وولت ويتمان (صاحب الوجدان المعادي للتاريخ) الذي نشأ في دولة استيطانية إحلالية، وخلصت إلى أن ويتمان الذي يسمونه في الولايات المتحدة "شاعر الديمقراطية الأمريكية" هو في واقع الأمر شاعر الشمولية والفاشية وموت التاريخ والإنسان.

بحماس بالغ أرسل أستاذي برسالتي لعدد من الناشرين الجامعيين (باعتبارها عملاً أكاديمياً متميزاً). وقد كان الرد دائماً بالرفض لأسباب مضحكة أو من دون إبداء أي أسباب، ولكن تطوعت إحدى دور النشر (جامعة أوهايو) بإبداء الأسباب في خطاب الرفض. وقد بدأ كاتب الخطاب بالتنويه برسالتي للدكتوراه باعتبارها أول دراسة متكاملة مقارنة بين التراث النقدي الرومانتيكي في كل من إنجلترة والولايات المتحدة، وهي كذا، وكذا، ثم أضاف أن جامعة أوهايو مع هذا قررت عدم نشرها. وبدلاً من أن يذكر أسباباً علمية موضوعية محايدة، فإنه قال بصراحة إنه تقرر رفض نشرها، لأنها "تمس إحدى البقرات الأمريكية المقدسة". هذه الصورة المجازية التي استخدمها تبيّن أن صاحب الخطاب يؤمن بشيء واحد وهو الولايات المتحدة، فقد أصبحت هي المطلق والمقدس، الذي يجبُّ أي مطلقات ومقدسات أخرى!

س: هذا على مستوى التجربة الشخصية، ماذا عن التحيز في المحيط العام؟

ج: نعم، فأنا لا أخضع ما يحدث لي وحسب للتحليل والتفسير، وإنما أخضع ما حولي أيضاً لنفس العملية. ولأضرب مثلاً تداخل فيه الشخصي مع العام. كنت في ساحة الفناء في مراكش أتنقل بين الحواة والباعة والرواة. واسترعى انتباهي راوٍ يحكي سيرة سيدنا علي كرم الله وجهه. وكان يمسك حبلاً بيده وحجراً بالأخرى. وحينما يهاجم الثعبان سيدنا علي يتحول الحبل إلى حية رقطاء وأحياناً أخرى يتحول

إلى طريق مستقيم. ولكن لاحظت أن الحجر يسقط من يده أحياناً فننظر إليه ونهمل كل شيء آخر. وبالتدريج أدركت أنه يسقط الحجر عن عمد حتى "يغير المنظر"، وأن ما نشاهده ليس عملاً روائياً أو غنائياً، ولكنه عمل مسرحي لم نستطع أن نصنفه كذلك بسبب تحيزاتنا الغربية المسبقة.

فقد بدأ تاريخ المسرح عندنا بترجمة مسرحيات مختلفة عن الفرنسية والإنجليزية، ثم ترجمة النظريات الغربية في المسرح (ابتداء من أرسطو وانتهاء ببريخت وأرتو)، حتى أصبح المسرح بالنسبة لنا يعني مسرح بالمعني الغربي: يجلس المتفرجون في مواجهة خشبة المسرح التي عادة ما تغطيها ستارة، ويبدأ العرض بعد رفع الستار وينتهي بإسدالها، ويحاول الممثلون إيهامنا بأن عالمهم المسرحي يشاكل العالم الخارجي إما بشكل مباشر وإما بشكل رمزي. وأدركت أن هذا قد حدد وعينا وتحيزنا و نماذجنا الإدراكية، وانطلاقاً من هذا، بدأنا في كتابة المسرحيات "الحديثة"، ولم نتمكن من التعرف على الأشكال المسرحية في تراثنا. لم ندرك أن السيرة الهلالية - على سبيل المثال- ليست عملاً غنائياً أو حتى قصصياً، وإنما عمل مسرحي من الدرجة الأولى، يختلط فيه الأداء المسرحي بالسرد القصصي والمقطوعات الغنائية.

ولذا تساءلت: لعلنا لو كنا درسنا المسرح الياباني (مسرحيات النوه والكابوكي) لاكتشفنا عالماً مسرحياً مختلفاً تماماً، ولاختلفت رؤيتنا للمسرح، فهو مسرح لا يجلس الجمهور فيه في مواجهة الممثلين وإنما يختلطون معهم تماماً كما تختلط فيه الأنواع الأدبية بشكل رائع. ولعلنا لو درسنا المسرح الياباني (والهندي والصيني والأشكال المسرحية الأخرى غير الغربية) لأخذ تاريخ المسرح العربي الحديث منعطفاً مختلفاً تماماً، ولربما اكتشفنا ما حولنا من أشكال مسرحية (صندوق الدنيا - خيال الظل - السيرة الهلالية - السير البطولية الأخرى).

ولأضرب مثلاً آخر: حينما ذهب المستعمرون البيض إلى إفريقية كانوا يعدون عري النساء هناك قمة التخلف والبدائية والبهيمية، (هكذا كان نموذجهم المعرفي الذي يرتبون حسبه الكون، ويحددون مضمون كل الإشارات الإنسانية والمنتجات الحضارية). ولذا كان الإنسان الغربي، خصوصاً النساء، يرتدي ملابس في غاية التركيب ويغطي كل أجزاء جسمه، بل وكان يرى أن من واجبه الحضاري أن يُعلّم الناس هناك كيف يرتدون الملابس (خاصة الغربية).

ولكن من منتصف الستينيات تغير النموذج المعرفي، واختلفت الطريقة التي ينظر من خلالها الإنسان الغربي إلى الكون. وأصبح موقفه من الجسد مختلفاً، وانتقل من التحيز للملابس إلى التحيز ضدها، ولذا ترتدي النساء الآن الحد الأدنى من الملابس، بل وتُعتبر مستعمرات العرايا، بالنسبة للبعض، قمة التقدم والاستنارة. وإن اعترض إنسان مثلي على الملابس الفاضحة (ولو حتى من منظور جمالي غير أخلاقي، حتى لا يهيج المبدعون ممن يرون أن حريتهم مطلقة!) فإنه سيتهم على الفور بضيق الأفق والجمود والرجعية، فمؤشرات التخلف والهمجية أصبحت مؤشرات على التقدم والمدنية، فلقد "تطورت" الدنيا و"تقدم" العالم!.

س: هل أدرك جيل الرواد العرب الأوائل في تفاعلهم مع الحضارة الغربية هذه الإشكالية؟

ج: • ابتداء أنا لست ضد التفاعل مع الحضارات الأخرى والتأثر بها، طالما أن التفاعل يتم في إطار إدراكي لهويتي ومنظومتي القيمية، مع إدراك التضمينات الفلسفية والسلوكية لما أتأثر به. أما أدباء ما يسمى "عصر النهضة" فقد نظروا إلى الغرب وخروا صَرعى هواه، وفقدوا حاستهم النقدية تجاهه، مع العلم بأن من أهم الأشياء التي يمكن أن يتعلمها الإنسان من الغرب هي المقدرة النقدية! مثلاً رفاعة الطهطاوي كان في باريس عام ١٨٣٠ في وقت كانت تَدكُّ فيه مدافع الفرنسيين القرى الجزائرية الآمنة دكاً، ومع هذا لم يَشم رائحة البارود، ولم ير سوي أضواء باريس! هل يحق لأي دارس أن يرى "باريس عاصمة الأنوار" وينسى "باريس المظلمة الظالمة" التي كانت تقذف النيران على الشيوخ والأطفال والأبرياء في ربوع آسية وإفريقية؟ يقال إن أحد الشيوخ الجزائريين سمع أن الفرنسيين يقولون إنهم جاؤوا لينشروا السلام والمدنية في ربوع الجزائر، فتساءل ساخراً: "لِمَ أحضروا كل هذا البارود إذن؟!". كان الشيخ رفاعة يرى ما يرى ولا يسأل عن الثمن. لم يكن الشيخ، على سبيل المثال، قد سمع عن حادثة فندي Vendee، التي صنفها بعض المؤرخين بأنها أول عملية إبادة منهجية ومنظمة في العصر الحديث، حينما قامت قوات الجمهورية الفرنسية الفتية (قبل عصر الإرهاب وروبسبيير!) بحصد أعدائها حصداً (من الفلاحين والكاثوليك، ومؤيدي النظام الملكي في شمال فرنسة)، وتباهى القائد

العسكري "الثوري" بذلك أمام برلمان الثورة. وقد اكتشفت أن إليكس دي توكفيل، المفكر الفرنسي الأرستقراطي، كتب عن فرنسة في نفس تلك الفترة تقريباً، وسأل بعض الأسئلة التي لم يسألها الشيخ. فقد رصد، على سبيل المثال، ارتفاع معدلات الانتحار والجريمة. كنت أقرأ مؤخراً في كتاب عن الثورة الفرنسية، وعرفت أن معدلات الطلاق أخذت في الزيادة بعد اندلاعها مباشرة، حتى إنه في العام الثالث من الثورة زاد عدد حالات الطلاق عن الزيجات. وأنا لا أعرف مدى مصداقية هذه الإحصائية، وهل هناك ترابط ضروري وسببي بين الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان من جهة وتآكل الأسرة من جهة أخرى، أقول: لا أعرف الإجابة عن هذه الأسئلة، لكن يجدر بنا أن نطرحها وندرس الثورة الفرنسية من هذا المنظور، حتى نعرف الثمن الحقيقي. وحين نعرفه قد نقرر أن ندفعه على أية حال، وقد نري أنه ثمن باهظ، ولكننا سنكون على بيِّنة من أمرنا.

س: إعلان حقوق الإنسان أعلى درجات التطور الإنساني، وإن كان ثمة تحيز فيه فهو لصالح الإنسانية والإنسان، ومع هذا سمعت ان لك رأياً مغايراً فيه؟

ج: النموذج الكامن وراء إعلان حقوق الإنسان هو الإنسان الفرد، الذي تسبق حقوقه حقوق المجتمع، والذي يرى نفسه مرجعية ذاته. وأعتقد أن إعلان حقوق الإنسان الذي يمثل إحدى المقدمات العلمانية قد أدى إلي تفتت الأسرة، فلعلنا نقرر نحن التراجع عن هذه الحقوق بتلك الكيفية، ونعلن بدلاً من ذلك حقوق الأسرة، أو حقوق الإنسان داخل الأسرة، أو حقوق "الإنسان الاجتماعي" لا "الإنسان المستقل" أو "الإنسان المطلق البورجوازي الفرد، المنفصل، صاحب السيادة"، إنسان روسو الذي يوقِّع عقداً اجتماعياً بمفرده، وبالتدريج نجده يتحول إلى إنسان داروين الذي يلتهم الآخرين، إنسان إمبريالي يأتي على الأخضر واليابس. ليس من قبيل المصادفة أن روسو كان يملأ الملاجئ بأطفاله غير الشرعيين!

نشرت الصحف العربية مرة خبراً في الصفحة الأولى عن حادثة اصطدام مروعة راح ضحيتها ٢٠٠ شخص في الهند. وفي الصفحة الأخيرة من العدد نفسه، صفحة

الطرائف وفضائح النجوم، نشرت خبراً عن عدد الأطفال غير الشرعيين في إنجلترة، الذي وصل إلي مليون ونصف المليون في ذلك العام. لقد احتلت الحادثة المروعة الصفحة الأولى، لأنها حادثة ناجمة عن فشل تكنولوجي، وهذا هو الفشل الوحيد الحقيقي الوحيد من منظور غربي حديث. أما لو انطلقنا من فكرة حقوق الأسرة وحقوق الطفل، فإن ميلاد مليون ونصف مليون طفل غير شرعي يصبح جريمة العصر (مع أنه مجرد "إخفاق أخلاقي" وليس إخفاقاً تكنولوجياً مروعاً!)، فهؤلاء الأطفال حُرموا حقهم الطبيعي والإنساني أن يكون لهم أب وأم، وقد حرموا هذا الحق لا لأن الأب مات، أو لأن الأم انفصلت عن الأب - فهذه أمور إنسانية معروفة ومفهومة، فنحن لسنا في الجنة على أية حال!- بل لأن الأبوين شاءا أن يتمتعا "بحقوق الإنسان الفرد"، دون أن يضعا في اعتبارهما حقوق "الإنسان" الذي لم يولد بعد! كان يجب أن يحتل خبر الأطفال غير الشرعيين الصفحة الأولى، حتى يعرف الجميع ثمن الأطروحات التي يبشر بها البعض، ويروجون لها "ببراءة شديدة"، تثير الشك أحياناً، والاشمئزاز أحياناً أخرى!

س: المشكلة إذن هي مشكلة النقل لمقولات ومصطلحات ومفاهيم الحضارة الغربية دون إدراك للنموذج الكامن فيها؟

ج: إن كثيراً ممن ينقلون عن الغرب لم يدرسوا الغرب بما فيه الكفاية، مع كل دعاويهم عن ضرورة الانفتاح! كم من المحللين النفسيين في العالم العربي يعرفون علاقة فرويد بالقبالاه اللوريانية (التراث الصوفي الحلولي)؟ وخلفية فرويد الاجتماعية والإثنية في فيينافي القرن التاسع عشر؟ وما القبالاه اللورانية هذه أساساً؟ وما علاقة التفكيكية بالغنوصية؟ وهل هناك صلة بين تفكيك النصوص وبعض مدارس تفسير التوراة؟ هل يعرفون أن لذة قراءة النص (وهي لذة ذات طابع جنسي عند رولاند بارت) مسألة قديمة ومعروفة عند المفسرين اليهود؟ هل التفكيكية تعبير عن تزايد معدلات العلمنة في الغرب، ومن ثم تآكل فكرة المعني؟ هذه هي بعض الأسئلة التي كان يجدر بمن ينقلون الفكر التفكيكي وغيره من الأفكار أن يطرحوها. فهم إن روجوا للفكر التفكيكي دون أن يبينوا جذوره ومساره، فإنهم بذلك يسلبوننا حرية الاختيار. فالاختيار الحر يتطلب المعرفة الكاملة، والمعرفة الكاملة تستند إلى إدراك الشيء، في

كليته وتركيبيته، في سلبياته وإيجابياته، في حاضره وماضيه ومستقبله، في أصوله وبنيته وتطبيقاته وتضميناته الظاهرة والكامنة. وأعتقد أن ما يُنقل إلينا من حضارة الغرب هو أساساً أفكار نزعت من سياقها التاريخي والاجتماعي والمعرفي لتقدم إلينا كأنها مطلقات!

س: إذا كان لكل نموذج معرفي تحيزاته، فما هي التحيزات الأساسية للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الحديث؟

ج: هناك تحيزات عامة تسم هذا النموذج حاولت حصرها فيما يلي:

١- التحيز للطبيعي/ المادي على حساب الإنساني.

٢- التحيز للعام على حساب الخاص.

٣- التحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب اللامحدود وما لا يقاس والكيفي.

٤- التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس.

٥- التحيز للموضوعي على حساب الذاتي.

٦- التحيز للمصطلحات العامة، الدقيقة، الوصفية، الكمية التي تنبذ المجاز وتبتعد عن التركيب.

٧- التحيز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة.

٨- التحيز ضد الغائية والخصوصية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية بهدف تيسير التحكم الإمبريالي.

وثمرة هذا النموذج عددٌ من التحيزات من أهمها التحيز للتقدم (في الإطار المادي) وللنظرية الداروينية وللسوق/ المصنع صورةً نهائية للكون وللدولة المركزية وللاستهلاكية.

س: ولكن من خلال هذه التحيزات استطاع الغرب تحقيق التقدم؟ وهل يمكن الحديث عن تقدم من دون إمكانية القياس المادي؟

ج: نعم، ولكن ثمة تحيز للنموذج المادي كامن وراء مفهوم التقدم، ولذا نجد أن مؤشرات التقدم مادية: حجم الطرقات- مدى اتساعها- عدد الهواتف المستخدمة- معدلات الاستهلاك- شكل الرعاية الصحية. هذه معايير في جوهرها مادية، وقد أصبح أهم المعايير الآن هو معدلات الاستهلاك. لكن لا يسأل أحد عن الصحة النفسية ومدى إصابة الناس بالاكتئاب والشيزوفرينيا. ولا يحصى أحد عدد الساعات التي يقضيها الإنسان مع أولاده وزوجته بل ومع نفسه، ونوعية الأغاني التي يستمع إليها، ونوعية الأفلام والبرامج التلفازية التي يشاهدها، وعدد المرات التي ينظر فيها إلى السماء، ويسير بين الأشجار والأزهار؟ هذه الأسئلة في غاية الأهمية، ولكن لأن النظرة إلى التقدم أصبحت مادية فقد استبعدت كل الأسئلة الإنسانية، فهي لا يمكن قياسها. لقد تقبلنا مفهوم التقدم الغربي بكل تحيزاته وأغلقنا باب الاجتهاد بالنسبة إليه وتحولنا من دارسين لهذا المفهوم ولغيره إلى مجرد ناقلين له ولغيره.

س: أنت في الواقع تثير كثيراً من الشكوك بخصوص مفهوم التقدم؟

ج: نعم، التقدم هو المفهوم المركزي في الحداثة الغربية. وتظهر تبعيتنا الإدراكية في استخدامنا لكلمة التقدم دون أن نحدد مضمونها، فنحن حين نقول: "هيا لنلحق بركب التقدم والمدنية"، فنحن في واقع الأمر نقول: هيا نتبع المفهوم الغربي للتقدم. فمفهوم التقدم مع أنه نابع من تربة غربية، ومرتبط بمرحلة محددة في التاريخ الغربي، وليس له صلاحية وشرعية تتجاوزان الزمان والمكان الغربيين، إلا أنه يزعم العالمية لنفسه. فالتقدم -في التصور الغربي- يشبه الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي يقدمها على الأسئلة النهائية التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة العدل في الأرض، حسب المنظور الإسلامي، أم معرفة الحقيقة والذات وفعل الخير وتحاشي الشر، حسب المنظور الهيوماني الإنساني الغربي، أم هو الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء وتحقيق الربح واللذة؟

س: ما هي مآخذك على مفهوم التقدم في منظومة الحداثة الغربية؟

ج: ينطلق مفهوم التقدم الغربي، أي التقدم في الإطار المادي، من عدة مقولات محددة، نابعة من تحيزات النموذج المعرفي الغربي الحديث، لابد أن ندركها وندرك تضميناتها:

١- التقدم عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها، ولا يمكن لأحد إيقافها.

٢- التقدم عملية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون (طبيعي) واحد يتبدى في كل زمان ومكان، وفي جميع المجتمعات، وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريباً.

٣- ثمة تاريخ إنساني واحد (لا إنسانية مشتركة تتبدى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا فما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي ما، يصلح لكل التشكيلات الأخرى. وقد يتم التقدم عبر مراحل تطورية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب، ولكن المراحل المختلفة تصل في نهاية الأمر إلى الهدف نفسه وتحقق الغايات نفسها.

٤- بعد هذه المقدمات نصل إلى مربط الفرس، فالمجتمعات الغربية، خصوصاً غرب أورية، تُعدُّ هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهي النموذج الذي يُحتذى. ومن ثم يتحول الغرب إلى قيمة عالمية مطلقة يجب تبنيها، ونقطة مرجعية نهائية يجب أن نصل إليها، أو على الأقل نقترب منها. ومن ثم إن ازددنا قرباً من الغرب ازددنا تقدماً، وإن ازددنا بُعداً عنه ازددنا تخلفاً.

س: ما هي تضمينات هذا المفهوم؟

ج: فكرة التقدم بوصفه قانوناً عاماً طبيعياً، والغرب بوصفه قمة التقدم، تؤدي إلى تقبُّل مسلمة تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه، ومسلمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي، حيث يصبح نموذجاً قياسياً للبشرية جمعاء، ويصبح نسقاً واحداً يتيماً على الجميع الالتزام به واتباعه إن أرادوا سد الفجوة بينهم وبين الغرب

للوصول إلى الرقي والسعادة. ويؤدي ذلك إلى إسقاط القيم والمثل والغايات، وهيمنة الخبرة الغربية على العالم وتعميم النظريات والمفاهيم في العلوم المختلفة (خصوصاً العلوم الاجتماعية) دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كل مجتمع واختلاف الحضارات. كما يؤدي إلى إنكار التجارب الإنسانية، وإنكار أهمية الآخر، والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ، بل وحتى الوجود (لا بمعنى الوجود المادي، وإنما من خلال الحضور المتميز المعبر عن الهوية). وبالتدريج، تستبطن كل الشعوب هذه النماذج الغربية وتتبنى معايير النموذج الغربي للحكم على ذاتها.

وقد طرحت الحداثة الغربية (الداروينية) فكرة التقدم اللانهائي باعتباره الغاية النهائية للإنسان، ولكن التقدم دائماً هو حركة نحو غاية، فلم تعرف هذه الغاية في المعاجم، ولكن في التطبيق نعرف كلنا أن غاية التقدم من المنظور الغربي هي تسخير العالم بأسره لصالح الإنسان الغربي حتى يزيد معدلات استهلاكه.

س: ما هي خطورة هذا المفهوم للتقدم على الطبيعة المادية؟

ج: تنطلق فكرة التقدم الغربية من تصور خاطئ هو لا محدودية الموارد الطبيعية، وجعلت أهم مؤشر للتقدم هو الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك. ولكن الممارسة ومعرفتنا بالنظام البيئي أثبتتا مدى خطورة ذلك، فهناك معادن آخذة في الاختفاء، وهناك أنواع من الحيوانات والنباتات تنقرض.

وقد قرع الصندوق العالمي لحماية الطبيعة في تقريره عام ٢٠٠٦ جرس الإنذار فيما يتعلق بمستوى استهلاك البشرية للموارد الطبيعية الذي يتجاوز قدرة الطبيعة على التجديد. وقد أشار التقرير إلى أن مستوى استهلاك سكان الكرة الأرضية للموارد الطبيعية يفوق بنسبة ثلاثين بالمئة ما تستطيع الطبيعة تجديده من موارد، وهو ما يهدد مستقبل الأجيال القادمة. ويورد التقرير، والذي حمل عنوان "الكوكب الحي"، أن الإنسانية استهلكت ما بين كانون الثاني/يناير و١٩ تشرين الأول/أكتوبر من عام ٢٠٠٦ ما تحتاج الطبيعة لإنتاجه طوال الاثني عشر شهراً من العام ٢٠٠٦، أي ما معناه أن الإنسانية تستهلك أكثر مما تستطيع الطبيعة تجديده.

وقد تم اعتماد وحدة "الهكتار الإنتاجي" لقياس مدى ما يحتاجه سكان المعمورة من موارد طبيعية في حياتهم. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن الفرد الذي كان يحتاج

في عام ٢٠٠٣ لحوالي ١,٨ هكتار في المتوسط لسد حاجياته، أصبح اليوم يحتاج إلى ٢,٢ هكتار. وإذا ما استمر الوضع على هذه الوتيرة، فإن سكان المعمورة في عام ٢٠٥٠ الذين سيصل عددهم قرابة ٩ مليار نسمة سيحتاجون لضعف الإنتاج الذي يمكن للكوكب الأرضي أن يوفره.

قرأت مرة في إحدى المجلات العلمية أن الإنسان الغربي (أي ٢٠٪ من مجموع الجنس البشري) يستهلك ٨٠٪ من المصادر الطبيعية، وأن مجموع ما استهلكته الولايات المتحدة في تاريخها القصير يعادل كل ما استهلكه الجنس البشري عبر التاريخ، وأن كل أمريكي يستهلك ما يعادل ألف هندي. ويبلغ عدد سكان الولايات المتحدة حوالي ٣٠٠ مليون نسمة بينما يزيد عدد سكان الصين على ١٣٠٠ مليون، أي إن سكان الولايات المتحدة أقل من ربع سكان الصين. ومع ذلك يستهلك هذا الربع من النفط أكثر من ثلاثة أضعاف ما يستهلك الصينيون. ولذا تعد الولايات المتحدة من أكثر دول العالم كثافة سكانية إذا ما أخذنا معدلات الاستهلاك في الاعتبار.

وقد تبيّن لنا أنه لو تم تعميم هذه الرؤية الاستهلاكية في العالم، سنحتاج لخمس كرات أرضية مصادرَ للموارد الطبيعية، ونحتاج لاثنين لإلقاء النفايات. الصين مثلاً مع القفزة الصناعية أصبحت أكبر مستهلك وأكبر منتج للسيارات في العالم، ولنتصور لو أن الهند قد لحقت بركب التقدم الاستهلاكي. هذا يعني أن معدلات التلوث ستزداد كما أن تصاعد غاز ثاني أكسيد الكربون سيتزايد أضعافاً مضاعفة. ولنتصور أيضاً لو أن البرازيل لحقت هي الأخرى بركب التقدم في الإطار المادي فإنها ستقطع غابات المطر الاستوائية التي تشكل مصدر ثلث الأوكسجين في العالم. هذا يعني أننا يمكن أن نختنق في عدة سنوات. نحن مقبلون على كارثة بيئية ذات أبعاد كونية، وإذن أنا أنادي بما يلي: إنه في حسابات الجدوى الاقتصادية يجب أن نأخذ في الاعتبار ما يسمى برأس المال الثابت الطبيعي fixed natural capital وهو الأوكسجين والمصادر الطبيعية التي تنفد وأشياء أخرى كثيرة، مثل الجهد العصبي والأدوية اللازمة للوصول إلى التوازن النفسي. يقول صديقي المؤرخ الأمريكي كافين رايلي في كتابه (الغرب والعالم) إنه لو حُسبت التكاليف الكونية، أي ما يستقطع من رأس المال الثابت الطبيعي من أرباح أي مشروع صناعي، فإننا سنجد أن المخرجات أقل بكثير من المدخلات. ويضرب مثلاً هاماً للغاية، إن الطاقة المولدة من المياه والهواء كانت متقدمة للغاية في

أوربة في القرن الثامن عشر وكان يمكن تطويرها، وهي تكنولوجية نظيفة مبنية على التوازن مع الطبيعة، لكن الإنسان الغربي لجأ للطاقة المبنية على الفحم والبترول لأن عقليته عقلية إمبريالية ويتبدى هذا في إسرافه في الاستهلاك بسرعة مما سيؤدي إلى استهلاك المصادر الطبيعية بسرعة.

لقد نجحت الحضارة الغربية في أن تبني قبراً يكفي لدفن العالم (على حد قول رجيه جارودي) من جراء تبنيها لمفهوم التقدم في الإطار المادي. أذكر أننا حين كنا في الستينيات قمنا بتقسيم العمل في البيت بيني وبين زوجتي، كانت مهمتها هي الطبخ وتنظيف المنزل، وكانت مهمتي أن أخرج القمامة، وكنت سعيداً بهذا التقسيم غير العادل للعمل بسبب سهولة دوري. لكن لاحظت أن دوري لم يكن بالسهولة التي تصورتها لأنني كنت أخرج القمامة ثلاث مرات يومياً! وبدأت أدرك تدريجيا علاقة حجم النفايات بمعدلات الاستهلاك، وأن هذا سيؤدي إلى كارثة بيئية. وحينما كنت أتحدث مع أصدقائي من الأمريكيين كانوا يظنون أنه حقد إنسان من العالم الثالث. ولكنني حينما أتحدث معهم في الوقت الحاضر فإن معظمهم يوافقني تماماً، ولعل التسونامي وعواصف مثل كاترينا تنشّط الذاكرة الإنسانية وتحفز الجنس البشري أن يعيد النظر في هذه الحداثة الداروينية.

س: يبدو انك ترى أن الاستهلاكية هي اسوأ إفرازات الحداثة المنفصلة عن القيمة، أي الحداثة الداروينية ومفهوم التقدم المادي؟

ج: الحداثة الداروينية جعلت أهم مؤشرات التقدم تصاعد معدلات الاستهلاك، وهي تذهب إلى أن الخلاص يتم من خلال السلع وليس من خلال تحقيق الإمكانيات الكامنة في الإنسان، وكما يقول المستشرق الفرنسي جاك بيرك، إن المجتمع الاستهلاكي هو المجتمع الذي لا يبحث عن المعنى ولا يحس بضرورة المعنى، ولذا يبحث الإنسان عن معنى حياته وعن خلاصه من خلال السلعة.

إن أهم مؤشر على التقدم في الإطار المادي هو تصاعد معدلات الاستهلاك، ولكن تصاعد معدلات الاستهلاك في الغرب أدى إلى ظهور عالم تمزقه الصراعات والحروب، فالمصادر الطبيعية لا تكفي لإشباع شره الإنسان الغربي. ويمكن تفسير

حروب أمريكة الإمبريالية باعتبارها محاولة من جانبها الاحتفاظ بمعدلات الاستهلاك العالية من خلال الحصول على الطاقة الرخيصة.

س: ما هو أثر مفهوم التقدم على الطبيعة البشرية؟

ج: هناك سؤال أطرحه على نفسي وعلى الآخرين: هل جهاز الإنسان العصبي قادر على استيعاب كل هذه الأحاسيس والأفكار والمعلومات التي ترسل له يومياً من بيئته الاجتماعية التي يزداد إيقاعها سرعة ووحشية؟ وهو سؤال يجب أن نتوقف قليلاً لنسأله. وهل من قبيل المصادفة أن الجلطة الدماغية على مستوى العالم العربي والعالم أجمع آخذة في التزايد في السنوات الأخيرة وأن السرطان سيصبح السبب الأول للموت في غضون عام أو عامين (وأنا أتحدث من تجربة شخصية، فقد أصبت بكليهما، ولا زلت أعالج من السرطان). وماذا عن ارتفاع ضغط الدم وأمراض الحساسية؟ وماذا عن المخدرات وانتشارها؟ وماذا عن انتشار الإباحية والاتجار بالجسد سواء عن طريق الإعلام أو عن طريق عصابات القوادين؟ كما يمكن أن نتساءل عن نوعية الإنسان الذي سيكون الحاسوب هو العنصر الأساسي في حياته (يقال إنه في القريب العاجل سيمكن للإنسان أن يتحكم في كثير من عناصر بيئته من خلال الكومبيوتر: طهو طعامه- فتح الباب وإغلاقه- درجة حرارة منزله- طعام قطته...إلخ). هل سيكون هذا الإنسان ذا خيال خصب قادراً على التأمل، له ذاكرة تاريخية قوية، وقادر على التواصل مع الآخرين والتفاعل معهم، أم أنه إنسان سيقع صريع وهم التحكم الكامل في واقعه من خلال الحاسوب، ومن ثم سيصبح الخيال بالنسبة له مسألة "قديمة" والتأمل مسألة مستحيلة، والذاكرة التاريخية مسألة قد عفى عليها الزمن، فتراكم الخبرة ليست مسألة مهمة؟ هل سيكون هذا الإنسان مثل إنسان اليوتوبيات التكنولوجية الذي يتحكم في كل شيء ويتم التحكم فيه؟ بل يمكن أن نسأل عن التقدم ذاته، وهل سيؤدي بالضرورة إلى السعادة، ونتساءل مع مالكولم إكس الذي قال إن الدولة (أحد التحيزات الكبرى للنموذج المعرفي الغربي) كي تتعامل مع الأفراد لابد أن تحولهم إلى أرقام وحالة مدرجة في الكتب، وإن هذه الدولة قد تستطيع أن ترسل إنساناً إلى الفضاء الخارجي، ولكنها لا تعرف كيف تبقي رجلاً بجوار زوجته أو أبوين بجوار أولادهما. وبالفعل تجدين أن الثورة العلمية قد نجحت في تطوير السلاح

بشكل غير مسبوق في تاريخ البشرية، ولكنها أخفقت حتى الآن في الحرب ضد الإنفلوانزا. أليس هذا دليلاً على توجه العلم غير الإنساني؟

س: في رأيك ما هو المخرج من هذه الورطة البيئية الكونية والإنسانية المرتبطة بمفهوم التقدم الغربي؟

ج: أرى أنه من أولى الأولويات أن نفتح الملف المتعلق بثمن التقدم في إطار الحداثة المادية، وهو ملف لم يفتح حتى الآن، أو فتح بشكل عشوائي وليس بشكل منهجي، ولم يدرس بما فيه الكفاية لأننا كلما تحدثنا عن الجوانب السلبية في الإطار المادي، يوقفنا دعاة هذا النوع من التقدم ويقومون بإسكاتنا بقولهم: "هذا هو ثمن التقدم"، وكأنه قدر مكتوب علينا. لقد حان الوقت أن نفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وألا نخاف من "المقدسات" العلمانية الليبرالية.

ودراسة ثمن التقدم لم تعد مسألة صعبة، كما كانت في الماضي، حينما كانت الحضارة الغربية لا تزال منتصرة قوية واثقة من نفسها، فقد أصبحت في الآونة الأخيرة حضارة في حالة تراجع مليئة بالشك في نفسها. فلأول مرة في تاريخ الحضارة ينفق الإنسان في المجتمعات التي يقال لها متقدمة على التسليح وأدوات التدمير أكثر من إنفاقه على أي شيء آخر. وثمة حديث عن المخدرات والإجرام وانتشارها، وأن تجارة المخدرات تأتي في المرتبة الثانية بعد تجارة السلاح، أهم تجارة في العالم، وهناك حديث عن التلوث البيئي والتلوث الجيني. ويمكننا الحديث عن التلوث الأخلاقي والإنساني (كل العناصر التي ذكرناها من قبل). ويمكن كذلك أن نشير إلى تراجع التواصل بين البشر، وإلى الأمراض النفسية التي أصبحت جزءاً "مألوفاً" من بيئتنا الاجتماعية، وإلى تزايد الإحساس بالوحدة والغربة والاغتراب، وإلى ظهور الإنسان ذي البعد الواحد، وإلى هيمنة النماذج الكمية والبيرقراطية على الإنسان، وإلى تزايد العنف والجريمة، وإلى تضخم قطاع اللذة والإعلام وغزوهما حياة الإنسان الخاصة.

الحداثة الغربية عرّفت الإنسان باعتباره كائناً مادياً وهذا يناقض الواقع البشري، وأعتقد أن تعاطي المخدرات شكل من أشكال التمرد ضد ما نسميه "بتطبيع الإنسان"، أي جعل الإنسان جزءاً لا يتجزأ من عالم الطبيعة والمادة. فالإنسان عنصر مختلف عن الطبيعة، فهو الكائن الوحيد الذي لا يمكن أن يعيش حياته بلا هدف

ويلا معنى. والإحصاءات عن هذه الظواهر موجودة لمن يود دراستها، ويمكن وضعها داخل أطر تفسيرية جديدة، لعلها تأتينا بشيء من الحكمة المركبة، ولعلها تضع إنجازات الغرب الهائلة في منظور نقدي يجعلنا نعرف ما له وما عليه، وما سنحصده من ثمار وأشواك إن تبنينا نهجه الحضاري. وهذه هي الحرية الحقة، أن ننقل ونحن نعرف ما ننقل، ونعرف ثمن ما نأخذ، كل الثمن.

لابد من مراكمة ثمن التقدم، ولابد أن يكون الثمن الكيفي والكمي واضحاً، وأن نعمل على تحويل الثمن الكيفي إلى ثمن كمي أيضاً، وهي مسألة ليست صعبة، فتفكك الأسرة مثلاً، يؤدي إلى عدم استقرار الأطفال، ويبدأ التخريب في المدارس، ثم تتزايد تكلفة التعليم وهكذا. بمعنى آخر بإمكاننا تحويل الكيف إلى كم، قد يكون من الصعب أن نصل إلى تعريف كمي دقيق لمقولات كيفية، ولكن عملية التحويل ستعطينا فكرة عامة، والمهم هو أن نقدم فاتورة التقدم للناس كي يدركوا ثمن الحداثة.

هذا لا يعني رفض المقاييس المادية، كل ما أطالب به هو ألا تكون هذه المقاييس هي الوحيدة التي يحكم بها على معدلات التقدم. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد، يعيش في عالم الطبيعة والمادة ولكنه يتجاوزهما. وثمة ظلم بالغ واختزال مهين أن نحكم عليه وعلى مدى تقدمه باستخدام مقاييس مادية وحسب.

س: تشير أحياناً إلى ما تسميه "حضارة الاستهلاكية العالمية"، هل لك أن تشرح هذا المصطلح؟

ج: أذهب إلى أنه مع سقوط الاتحاد السوفييتي ومع تحقق توقعات علم الاجتماع الغربي فيما يسمى نظرية التلاقي convergence theory؛ أي إن المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية بعد نهاية الإيديولوجية ستتبع دينامية مرتبطة تمام الارتباط بالمجتمع الصناعي الاستهلاكي ولا علاقة لها بأي إيديولوجية، أقول بعد تحقق هذه التوقعات، ظهر ما أسميه صيرورة "الحضارة الاستهلاكية العالمية" وهي حضارة متجذرة في النموذج المادي وفكرة الإنسان الطبيعي/ المادي الذي لا يحمل أي أعباء أخلاقية وليس له ذاكرة تاريخية. هذه الحضارة ذات جذور غربية، وأمريكية بالذات، ولكنها استقلت عن جذورها، فأصبحت حضارة يقال لها "عالمية"، ولكنها عالمية لا بمعنى أنها تعبر عن الإنسان في تركيبيته وفي إنسانيته المشتركة، وإنما باعتبار أن

العالم هو مجالها، فهي ليست مقصورة على بلد بعينه، وهي عالمية بمعنى أنها "محايدة" ليست لها سمات محددة مرتبطة بحضارة بعينها، فلا هي بالشرقية ولا هي بالغربية، فهي عديمة الانتماء واللون والطعم والرائحة، وتعبر عن احتياجات الإنسان الطبيعي وحسب (الاقتصادي والجسماني) وهي حضارة تتسم بمقدرتها التقويضية لكل الأشكال الحضارية بما في ذلك الأشكال الحضارية الغربية ذاتها، ولذلك أسميها بالـ "أنتى كلتشر anti culture" أي "الحضارة الضد" أو "عكس الحضارة" لأنها حضارة معادية للحضارة والإنسان. وهذه الحضارة شبه العالمية لها منتجاتها الحضارية المحددة مثل "الهامبورجر"، وهو طعام نمطي يطبخ بالطريقة نفسها في كل مكان وزمان، ومن ثم لا يوجد مجال للإبداع في هذا الحيز الشخصي. (وهو طعام يأكله الإنسان بمفرده، ربما وهو يسير (كالإنسان الطبيعي). وهناك بنطلون "البلوجينز"، وهو قطعة من القماش الأزرق يستحسن أن يكون ممزقاً قليلاً، ولهذا البنطلون طابع عملي شديد، فهو يُرتَدى في جميع المناسبات وهناك كذلك "التيشيرت" الذي يُكتب عليه إما إعلان اشرب كوكا كولا أو إعلان عن هوية (أنا أحب دمنهور) أو موقف (أنا أحب الشقراوات). وبغض النظر عن مضمون الإعلان، فإنه يفترض أن الإنسان مساحة أو حيز متحرك، كائن خارجي تماماً، ظاهره مثل باطنه، سطحه وجلده مثل أعماقه وضميره. ويمكن أن نضيف إلى كل هذه المنتجات الحضارية موسيقا الديسكو وسلاحف النينجا ورامبو.

مع أن معظم هذه الأشياء من أصول أمريكية إلا أنها -في تصوري- استقلت عن أصلها الأمريكي وأصبح لها دينامية مستقلة. فما حدث هو أن الحضارة الأمريكية قد "تقدمت" بما فيه الكفاية وتزايدت هيمنة النماذج الكمية وعمليات التنميط والترشيد في الإطار المادي مما أدى تدريجياً إلى القضاء على أي ملامح خصوصية محلية. وبعد أن كانت الحضارة الأمريكية مقسمة إلى عدة حضارات أمريكية محلية لها تقاليدها الخاصة: حضارة الساحل الشرقي- حضارة الساحل الغربي- حضارة الجنوب- حضارة الوسط الغربي- حضارة لويزيانا...إلخ. دخلت الحضارة الأمريكية مرحلة الطبيعة/ المادة حيث ظهر الإنسان الطبيعي المادي الذي لا قسمات له ولا ملامح ولا لون ولا يميزه إلا الحركة والقوة العضلية والعنف والمقدرة الاستهلاكية، وهى صفات طبيعية مادية مشتركة بين الإنسان والحيوان. وعلى هيمنة هذا النموذج الحضاري المعادي للحضارة والإنسان، فإنه لا تزال هناك جيوب إثنية ودينية كثيرة

لا بأس بها من الطبقات المتوسطة الأمريكية تشعر بخطورته وتقاومه وتحاول أن تتمسك بما تبقى من خصوصية وقيم إنسانية.

س: ما هو أثر هذه الاستهلاكية العالمية النابعة من مفهوم التقدم في الإطار المادي على مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بل على مجتمعات العالم الثالث ككل؟

ج: نحن نعيش المرحلة الاستهلاكية مع الفارق أن الغرب مرّ بمرحلة التقشف أولاً، وأسس بنيته التحتية من خلال التقشف وإرجاء الإشباع والنهب الإمبريالي، أما دول العالم الثالث فدخلت إلى الاستهلاك مباشرة مع محدودية مواردها. وتصاعدت النزعة الاستهلاكية عند الجميع، بل وظهر ما يسمى الاستهلاك التفاخري الذي تمارسه بعض الطبقات الثرية لإظهار التميز الطبقي والوجاهة الاجتماعية. ولعل أسوأ نتائج الاستهلاك التفاخري أن الفروق ضاعت بين السلع الضرورية لاستدامة الحياة والسلع الكمالية ذات الطابع الرمزي، والتي ليس لها وظيفة محددة سوى إظهار القدرة المالية. في هذا الإطار نجد أن القادرين يستهلكون ويستهلكون، ويتمتعون بمعدلات عالية من الاستهلاك (أزياء فاخرة سنييه، أي موقعة من أحد كبار مصممي الأزياء- سيارات فارهة- سفريات للخارج- منتجعات سياحية في الداخل- مطاعم صينية وهندية وتايلاندية وشرقية وغربية وشمالية وجنوبية- منازل فاخرة خارج نطاق المدينة تحيطها حدائق غناء يقوم على حراستها حرس حديدي للتصدي للجوعى والعطشى- حفلات صاخبة وهادئة- سلع مستوردة- قطاع خدمات متقدم داخل جيوب محدودة متناثرة). وتقوم بعض الفضائيات بترويج هذا المفهوم من خلال (الفيديو كليبات) التي لا يظهر فيها سوى نساء جميلات، أجسادهن أعيدت صياغتها صُمِّمَت (عن طريق عمليات التجميل والتنحيف) بحيث تصبح مغرية جنسياً بشكل غير طبيعي، وكثيرات منهن شعورهن شقراء وعيونهن خضراء (والبركة في العدسات اللاصقة)، وملابسهن (أو ما تبقى منها) فاخرة إلى أقصى حد، والخلفية دائماً سيارة فارهة وقصر جميل. وبينما يزداد الأثرياء ثراءً وشراهةً ويحصلون على ما يريدون ولا يشبعون يحلم الفقراء بالحصول على الأشياء نفسها. هذا الموقف يقف عائقاً ضد عملية التنمية، فما يظهر هو الصناعات الهامشية الطفيلية كشركات الجوّال

والمنتجات السياحية. وقد ورد في إحدى الإحصائيات أن عدد البشر الذين يعانون من سوء التغذية ٨٠٠ مليون وأن عدد البدينين (أي الذين يسرفون في التهام الطعام) ويتطلب نمط حياتهم الجلوس، هو بليون. أضف إلى هذا أنك لو وعدت الجماهير العربية والإسلامية بأنك ستحقق لهم معدلات استهلاكية عالية، كما هو الحال في الغرب، فأنت تبيع لهم أحلاماً مستحيلة، فالمصادر الطبيعية محدودة على مستوى العالم، والدخل القومي لا يمكن أن يحقق لهم ذلك والحلم المستحيل يتحول إلى كابوس يولد الإحباط والإجرام والإرهاب.

ويجب أن نتذكر أن قطاعاً صغيراً وحسب من الشعب العربي والشعوب الإسلامية، من أعضاء الطبقة المتوسطة العالية يجيدون الإنجليزية، وهؤلاء هم الذين يستخدمون الحاسوب ويستمعون إلى موتسارت وآخر أغنيات الديسكو ويتبعون آخر الموضات ويذهبون إلى الخارج ويرتادون المطاعم الهندية والصينية، أما جماهير الشعب فهي محرومة من هذه الامتيازات فقد تم تحطيم ثقافتها وتراثها وأسلوب حياتها. وقد قذف هذا الوضع بنا في حالة من الاستقطاب الطبقي الذي يولد قدراً عالياً من التوتر يجعل من الصعب تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي اللازمين لعملية التنمية ولتحقيق التراكم اللازم لعملية إعادة الاستثمار.

إلى جانب كل هذا يجب أن نبيّن للناس أنه من المستحيل تحقيق مستويات الاستهلاك العالية التي حققتها المجتمعات الغربية المتقدمة، فاستعمار أوطان الآخرين لم يعد بديلاً مطروحاً! لأنه أمر كريه غير أخلاقي، يفسد المستعمِر أكثر مما يفسد المستعمَر. ولذا أذهب إلى أن التحديث على الطريقة المادية العلمانية ليس أمراً مستحيلاً وحسب، وإنما هو أمر غير مرغوب.

ولكن مع الأسف تحدد المشروع النهضوي العربي بأنه اللحاق بالغرب (بخيره وشره وحلوه ومره) مما يجعل معدل الاستهلاك هو المؤشر الوحيد على التقدم. وكأن ما حدث للاتحاد السوفييتي ليس فيه عظة وعبرة. لقد سقط الاتحاد السوفييتي بعد أن أسقط مفاهيم الماركسية الإنسانية مثل العدل والتراحم ورفض هيمنة السوق على الإنسان، وبدلاً من ذلك طرح فكرة زيادة الإنتاج لزيادة الاستهلاك ثم أصبح الهدف هو اللحاق بالغرب، وحين حدث ذلك انتهى الاتحاد السوفييتي، إذ إنه تم تغليب المفاهيم المادية الصراعية الاستهلاكية على المفاهيم الإنسانية التراحمية.

إن مشروع النهضة في عالمنا العربي لابد أن يبدأ بإشاعة المعرفة بالنكبة الحضارية والأخلاقية والمادية التي أدت إليها الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة والعولمة المتوحشة والتقدم حسب المفهوم المادي الغربي، وهي نكبة أضرت بكل المجتمعات بما في ذلك المجتمع الغربي نفسه. يجب أن يعرف الجميع أن الجنة الأرضية الموعودة سراب، وأن تكلفتها باهظة لأقصى حد. وقد قامت مدرسة فرانكفورت وكثير من المفكرين الغربيين بتوضيح كثير من الجوانب السلبية والتفكيكية والمعادية للإنسان في الحداثة المنفصلة عن القيمة. مهما كان الأمر، فإن كثيراً من أعضاء النخب الحاكمة والثقافية العربية قد يتخلون عن أوهامهم بعد أن تتضح الأمور لهم عندما يصلون إلى طريق مسدود ويدركون استحالة التحديث على الطريقة الغربية. وهذه مفارقة كبيرة، إذ إن المفروض حسب منطق العلوم الاجتماعية أن النخبة دائماً مسلحة بمعرفة التاريخ والفلسفة والعالم ولذا فرؤيتها استشرافية ترى الماضي والحاضر والمستقبل، على عكس الجماهير التي تعيش في الحاضر وحسب. ولكننا في العالم العربي نجد موقفاً مختلفاً إذ نجد أن الجماهير بمخزونها الحضاري والديني أدركت عبث تبني منظومة الحداثة المنفصلة عن القيمة والعولمة وما شابه وأدركت مدى خطورتها على الهوية القومية والقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، وعلى الجماهير أن تنتظر حتى تدرك النخبة الحاكمة عبث موقفها ولا حول ولا قوة إلا بالله.

س: هل لك تصور بديل لمفهوم التقدم؟

ج : في كتابي العالم من منظور غربي يوجد فصل كامل أتحدث فيه عن ملامح لهذه الرؤية الإسلامية البديلة في النهوض والتقدم. وجوهر هذه الرؤية هو أن نسقط مفهوم التقدم المستمر واللانهائي، لكون هذه الفكرة فكرة مدمرة، مبنية على أساس أن المصادر الطبيعية لا تنفد، وهي فكرة لا علاقة لها بالواقع، فمن المعروف أن هذه الموارد قابلة للنفاد. كما أطالب بفصل مفهوم التقدم عن الاستهلاكية والبحث عن مؤشرات "للتقدم" أكثر إنسانية، لذا أنا أطالب بإحلال مفهومي "التوازن" و"العدل" بدلاً من مفهوم "التقدم في الإطار المادي" هدفاً للوجود الإنساني. ففكرة التقدم اللانهائي وتزايد معدلات الاستهلاك، قد أدى إلى حالة من الصراع الحاد على المصادر الطبيعية خاصة الطاقة. أبرز تجلياتها اليوم الاحتلال الأمريكي للعراق الذي لا شك أن

من أهم أهدافه هو التحكم في مصادر الطاقة، وأعتقد أنه يمكن أن يكون الهدف هو التوازن مع الذات ومع الطبيعة، والعدل هو تحقيق التوازن بين كل البشر. وأعتقد أنه من الممكن لهيئة الأمم المتحدة أن تعرف حد الكفاية المطلوب للبشر، ويكون هدف المجتمعات الإنسانية والمجتمع الدولي هو تحقيق هذا الهدف، ويكون هذا ترجمة عملية لمفهوم الإنسانية المشتركة وللتراحم الإنساني (في مقابل التعاقد والفردية والمنافسة).

س: هل التحيز يتم بشكل واع؟

ج: بعض التحيزات تكون واعية، ولكن التحيزات غير الواعية هي الأهم والأخطر. لقد استوعبنا كثيراً من التحيزات الغربية دون وعي. كلنا نقول دون أن ندري "البقاء للأصلح" بمعنى الأقوى، ولا نقول البقاء للأجمل أو الأحسن خلقاً، هذا يعني أن المنظومة الداروينية استوعبتنا تماماً وهيمنت على وجداننا وخطابنا. وميلنا مثلاً نحو استخدام الأرقام في كل شيء، وتصورنا أن ما يعبر عنه بمعادلات رياضية، هو الشيء الحقيقي. وتكون أمور مثل الصداقة والحب والأحلام أموراً غير حقيقية؛ لأنه لا يمكن إدراكها من خلال الحواس. هذا تحيز للمادي والكمي والمحسوس على حساب الكيفي والمعنوي والإنساني. ومن صور التحيز أيضاً تحيزنا للدولة المركزية متصورين أنه إذا كانت الدولة المركزية قوية كان ذلك أفضل للمواطنين. إن كل ما نتداوله متحيز، فمثلاً ساندوتش "الهامبورجر" متحيز لفكرة السرعة وضد الأسرة، فنحن نتناوله ونحن سائرين أو واقفين، كما نأكله بمفردنا. كما أنه متحيز للنمطية فهو لا يتغير سواء كنت في أوربة أو في مصر أو أي مكان آخر، هذا على عكس الأكلات الشعبية فالكسكسي مثلاً يختلف من بلد إلى آخر. ففي مسقط رأسي دمنهور نعد الكسكسي لكن بطريقة مختلفة، مع أننا متأثرون بالمغرب العربي ومختلفون عن أهل القاهرة. ولا أطالب هنا بمنع الطعام السفاري الذي يقال له take away أو ساندوتش الهامبورجر، ولكني أطالب أن ندرك التضمينات المختلفة لتناول هذا الساندوتش الذي قد يبدو جزءاً من حياتنا الحديثة، ولكن أرى أيضاً أنه يجب أن يظل هامشياً ولا يحتل المركز في حياتنا.

لابد من كشف كل هذه التحيزات بما في ذلك التحيزات في تراثنا ولكن كشفها لا يعني بالضرورة رفضها وإنما الوعي بوجودها، ثم بعد ذلك نقوم بتبنيها أو رفضها،

فإذا آمنت بالصراع وبالداروينية، فلتترك ابنك إذن يشاهد أفلام الرعب وما يسمى أفلام الأكشن action. ولكنك ستفعل ذلك عن وعي، وإذن أنت إنسان حر ومسؤول.

س: إذا كان التحيز حتمياً، الا يعني هذا استحالة قيام علم أو حتى تواصل إنساني؟

ج: ما تقولينه هو تصور شائع وربما له وجاهته. ولكني أرى أنه يمكن تجريد التحيز من معانيه السلبية، وأن نكتشف معانيه الإيجابية. فالنظريات التي تنكر التحيز هي ذاتها متحيزة، فهي ترى الواقع باعتباره كياناً مادياً بسيطاً قابلاً للتفسير في كليته، من خلال قوانين الطبيعة العامة الصارمة التي تسري على كل الكائنات والمخلوقات في كل زمان ومكان، وهي نظريات ترى أن العقل الإنساني هو جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة الطبيعية، ولذا فهي تراه باعتباره كياناً سلبياً غير فعال، كما ترى أن علاقة هذا العقل البسيط بالواقع البسيط علاقة آلية بسيطة. ولكن ثمة مفهوماً آخر للإنسان والعقل، وهو أن العقل قاصر ولكنه فعال، ولا ينظر إلى الواقع فيسجله بموضوعية متلقية بلهاء، وإنما يواجه الواقع المتنوع المركب فيبقي ويستبعد ويجرد ويفكك ويركب ويصحح ويضخم ويهمش، ويصوغ نماذج معرفية يدرك العالم من خلالها. وهذا يعني إمكانية تفاوت الإدراك عمقاً وتسطحاً، واختلافه من شخص لآخر باختلاف التجربة النفسية والحضارية للمدرك، ولذلك فإن الإيمان بالتحيز هو رفض لفكرة بساطة الواقع ولآلية الإدراك وسلبيته ولفكرة القانون العام. وهو تأكيد بأن عقل الإنسان مبدع وفعال وأن دوافعه مركبة، وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية الطفولية التي لا ترضى إلا بوحدة الطبيعة وواحديتها. إن إدراك حتمية التحيز، يعني أن كل سلوك إنساني يعبر عن نموذج معرفي كامن، ولا يمكن للإنسان فهم تضمينات ما يرى إلا بعد اكتشاف النموذج الكامن.

س: بغض النظر عن سلبياته وإيجابياته، الا يمكن تجاوز التحيز؟

ج: تجاوزه كلية أمر مستحيل، لأننا كما أسلفنا هو جزء من عملية الإدراك ومن بناء اللغة. ومع هذا يمكن إدراكه وهذا أولى خطوة في اتجاه تجاوزه إلى حد ما. فالإنسان، بإدراكه للتحيز يأخذ حذره منه. بل إنه يدرك التحيزات الكامنة في رؤيته

وطريقة إدراكه هو ذاته فيحاول أن يتجاوز السلبي منها ويوسع من نطاقها الإيجابي.

ومن الآليات الأخرى للتخفيف من حدة التحيز إدراك أن السمات الواضحة للمقولات التحليلية الغربية تظل على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولا تصل أبداً إلى المستوى المعرفي الذي يتعامل مع المسلمات الكامنة في الفكر والتي تشكل إجابة عن الأسئلة النهائية التي تواجه الإنسان في الكون. وقد تجاهل الخطاب التحليلي الغربي هذا البعد تماماً وأصبحت القضية تطرح على شكل كيف نحقق التنمية؟ كيف نحقق التقدم؟ كيف يمكن تحقيق التماسك في البناء السياسي؟ وهذه كلها أسئلة تتضمن نماذج معرفية (مادية) لا تفصح عن وجهها. ولكن إذا ما سألنا عن الهدف من التنمية وعن صورة الإنسان المثلى التي يحاول أن يصل إليها المجتمع من خلال هذه التنمية، إن فعلنا ذلك اتضح النموذج الكامن وسنكتشف أن معظم مشاريع التنمية الغربية التي تبنيناها تنبع من نموذج اقتصادي مادي ساذج يتجاهل تركيبية الإنسان.

واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن يكون عملية فردية، وإنما عملية جماعية متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكمي حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمة المعلومات في إطارها والتي تكشف عن تحيزات النموذج الآخر. والبعد المعرفي مرتبط بالبعد الديني الذي هو شكل من أشكال البعد المعرفي، إذ إنه ينصرف إلى بعض الأسئلة النهائية، مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده، ولذا لابد من فحص العلاقات الضمنية والصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد والمسلمات الكامنة فيها. وإدراك الباحث للتحيز وإدراكه لإمكانية اكتشافه سيجعله يبحث عن مناهج جديدة لتناول الواقع.

وبدلاً من أن أضع تحيزي في مقابل تحيز الآخرين مما يؤدي إلى تفجر الصراع، يمكن أن توضع إشكالية التحيز في إطار الإنسانية المشتركة المتنوعة، لا الإنسانية الواحدة. والإنسانية المشتركة هي الاستعداد الإنساني الكامن فينا كلنا والموجود بالقوة (الفطرة). ومع أنه استعداد كامن مشترك إلا أنه حينما ينتقل من مرحلة الكمون إلى مرحلة التحقق والتعين والوجود بالفعل، فإن تحققه يتم في زمان ومكان محددين، ولذا فالإمكانية الإنسانية المشتركة لا تتحقق كشيء عام، وإنما تكتسب أبعاداً زمانية ومكانية خاصة. ولذا فإن ما يتحقق يختلف من فرد لآخر، ومن شعب لآخر، ومن حضارة لأخرى سواء في مضمونه أو شكله. ومن هنا الوحدة الكامنة، ولكن من هنا أيضاً

التنوع الثري/الحتمي الذي لا يجب الإنسانية المشتركة. فقد خلقنا الله كلنا على فطرة واحدة، ولكنه -عز وجل- شاء ألا نكون شعباً واحداً، ولذا أصبح البشر شعوباً وقبائل، لكل اختياراته الخاصة به، بما لا يعني التناحر ونفي الآخر، إذ إن إمكانية التواصل والتعارف متاحة دائماً، وهي إمكانية تدل على إنسانيتنا المشتركة، فكلنا لنا قلب إنساني واحد (كما يقول الشاعر الإنجليزي جون كيتس). ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ ...[هود: ١١/١١٨]، ولكنه من فضله علينا شاء أن يصبح الناس شعوباً وقبائل لتتعارف وتتدافع (لا لتتناحر وتتصارع). واللغة الإنسانية رغم حدودها قادرة على تحقيق هذا التواصل وعلى توصيل الحق والحقيقة والحقائق، وعلى مساعدتنا في تجاوز أشكال كثيرة من التحيز، وعلى بناء نماذج معرفية قد تكون نتاج تجربتنا الحضارية الخاصة، ولكنها مع هذا، تساعدنا على التعامل مع أنفسنا ومع واقعنا ومع الآخر الذي يمكنه من خلال الاجتهاد أن يدرك خصوصية نماذجنا الحضارية والإنسانية المشتركة الكامنة وراءها. وقد كان أشرف المخلوقات، ﷺ، نبياً عربياً، ولكنه بعث للناس أجمعين. وقد حذرنا عليه الصلاة والسلام من الخيلاء والتمركز الإثني والعرقي حول الذات، فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى (وهذا مطلق أخلاقي لا يمكن التفاوض بشأنه). ومع هذا فإن هوية العجمي مختلفة عن هوية العربي، وتحيزاتهما من ثم مختلفة، إلا أن ثمة مرجعية نهائية مشتركة بينهما (تماماً مثل إنسانيتنا المشتركة) وهي التقوى. وهذا ما نعنيه بأن التحيز حتمي ولكنه ليس نهائياً: حتمي فلا يمكن إلغاؤه تماماً، وليس نهائياً، فهو ليس نهاية المطاف، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة (والقيم الأخلاقية) التي تسبق أي تنوع أو تحيز.

س: التخلص من الإحساس بمركزية الغرب هو أحد آليات تجاوز التحيز حتى يمكن فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية، وتفسيرها ونقدها وعزل ما هو غربي عما يصلح لأن يكون عالمياً معبراً عن إنسانية مشتركة، أليس كذلك؟

ج: أتفق معكِ تماماً في ذلك، ولكن أؤكد بداية أن عملية نقد الغرب ليست عملية سلبية، الهدف منها، هو الفضح والتفكيك، فهذا أمر جدير بالعدميين من دعاة ما بعد الحداثة، وإنما هي أساساً عملية تهدف إلى الفهم المتعمق الذي يجعل من

الممكن أن نعزل ما هو خاص بالغرب عما يصلح لأن يكون عاماً عالمياً، فما هو عالمي يعبر عن إنسانية مشتركة، ومن ثم لن يكون من الصعب تبنيه، وفق شروط نسقنا النظري المستقل النابع من أسئلة واقعنا وقضاياه. ولكن لابد أن يواكب هذا الإدراك التخلص من الإحساس بمركزية الغرب وتوضيح أن كثيراً من "القوانين العلمية" التي يدافع عنها دعاة التغريب باعتبارها تصلح لكل زمان ومكان هي نتيجة تطور تاريخي وحضاري محدد، وثمرة تضافر ظروف فريدة في لحظة فريدة. فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق فيجب أن يستعيد نسبيته وتاريخيته وزمنيته، وإذا كان يشغل المركز فيجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكوّن عالم الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالمياً فلابد أن نبين خصوصيته ومحليته، أي إن الغرب يجب أن يصبح غربياً مرة أخرى لا عالمياً، وهذا لا يمكن إنجازه إلا باستعادة المنظور العالمي والتاريخي المقارن، بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضارياً واحداً له خصوصيته وسماته وتاريخه ضمن تشكيلات إنسانية أخرى.

وعملية نقد الحضارة الغربية الحديثة لابد أن تكون كلية، فيجب ألا يقف جهدنا النظري لاكتشاف التحيز عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، بل يجب أن ينصرف إلى مجمل البناء النظري الغربي؛ لأن التوقف عند المستوى الجزئي مع بقاء البناء على حاله قد يؤدي إلى عملية ترقيع وتلفيق تفقدنا هويتنا دون أن نكتسب هوية جديدة.

س: ما هي نقائص النموذج المعرفي الغربي من وجهة نظرك؟

ج: هذا أمر هام للغاية، إذ إنه من دون توضيح مواطن قصوره ونقط ضعفه لا يمكننا التحرر من قبضته كنموذج مهيمن. وأول نقائصه في تصوري أنه نموذج معاد للإنسان، فهو لا يصف ظاهرة الإنسان على أنها ظاهرة متميزة في الكون وهو ينكر عليه أية خصوصية فينكر أن عقله مبدع وفعال، ومن ثم ينكر مركزيته في الكون (استخلافه في الأرض إذا أردنا استخدام المصطلح الإسلامي) وهو افتراض لا يتناقض مع احترامنا لأنفسنا بوصفنا كائنات حرة مسؤولة وحسب، وإنما يتنافى مع تجربتنا المتعينة، إذ إنه يصعب علينا أن نصدق أنه لا يوجد أية فروق جوهرية بين الإنسان والقردة العليا. كما أنه يجب أن نعرف أن المشروع الغربي لسد كل الثغرات وللتوصل للقانون العام مستحيل من الناحيتين المعرفية والعملية. فمن الناحية المعرفية

يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان ويفترض أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدريج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن تحكم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه ساذج وسخيف وينم عن الجهل بتركيبية النظام الطبيعي والظاهرة الإنسانية. كما يحاول النموذج المعرفي الغربي أن يصل إلى مستويات عالية من التعميم واليقين مستحيل الوصول إليها بالنسبة للظواهر الإنسانية مما يؤدي إلى السقوط في قدر عال من الاختزالية. أما من الناحية العملية فالمشروع الحضاري الغربي المبني على تعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب، مما يعني أن النمط الغربي في التنمية الذي يرمي إلى تحقيق السعادة للأفراد لا يمكن محاكاته.

س: أنت إذن تطالب بإعادة قراءة ودراسة الحضارة الغربية من مفهوم الأزمة لتساهم في عملية تحريرنا من هيمنة النموذج الغربي وتحيزاته؟

ج: نعم، لابد من دراسة أزمة الحضارة الغربية في جميع أوجهها لنتجاوز التحيز للحضارة الغربية الحديثة. وقد حان الوقت لأن نعيد النظر في الانتصارات والنجاحات المعرفية والمادية للحضارة الغربية الحديثة، ونبين نقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات وأن ندرس الأزمات النابعة من تبني الإنسان الغربي للنموذج المادي. وأعتقد أنه حان الوقت لنؤسس علماً أسميه "علم الأزمة"، يدرس أزمة الحضارة الغربية، من جميع جوانبها. ويمكننا هنا طرح بعض الأسئلة حتى نستطيع الوصول إلى نموذج تحليلي تفسيري للأزمة له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية ومنها: هل هناك علاقة بين الإباحية وتلوث البيئة وتخزين آلاف الأطنان من الأسلحة المدمرة؟ وبعد دراسة النموذج المعرفي الغربي وأزمته لابد أن ندرس تجلياته المختلفة من خلال إثارة قضية مهمة وهي "انحرافات" الحضارة الغربية أو بعض الظواهر السلبية التي صاحبتها ومنها التشكيل الإمبريالي الغربي والنازية والصهيونية، ونسأل هل هي مجرد انحرافات كما يرى بعض دعاة التغريب والعولمة، أم أنها مكون أساسي ونتيجة حتمية وإفراز طبيعي لمنظومة الحداثة الداروينية؟ وأشير إلى ضرورة الاستفادة من الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد والذي ظهر منذ أن دخلت الحضارة الغربية في مرحلة الأزمة في القرن التاسع عشر، وظل متوارياً بسبب انتصارات الحضارة

الغربية المادية والمعنوية المذهلة. ووجود هذه الأدبيات بالعربية سيجعل الحوار بخصوص المشروع الغربي أكثر تركيباً وعمقاً، وقد ظهرت دراسات كثيرة للغاية في الغرب عن انتهاء الحداثة وفشلها وعدميتها ولا إنسانيتها وضرورة تجاوزها. وتوجد دوريات ذات توجه ديني مسيحي تنشر دراسات متعمقة بهذا الخصوص، ويوجد نقد للحداثة داخل الفكر الماركسي نفسه. وفكر ما بعد الحداثة رغم عدميته يحوي نقداً مهماً لهذا المشروع، كما ظهرت دراسات عديدة عن مفهوم التنمية، وكيف أنه مفهوم كمي لا يتعامل مع الكيف، ومادي لا يتعامل مع الإنسان، وعام لا يتعامل مع الخاص أو الفردي، أي إنه قاصر عن الإحاطة بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. كما أن فشل معظم التجارب التنموية في العالم الثالث التي تستند إلى المفاهيم الغربية، هو الآخر ينتج أدبيات تطالب بفتح باب الاجتهاد بخصوص هذا المفهوم. ويعد فكر أحزاب الخضر والمدافعين عن التنمية المستدامة من أهم أنواع الفكر المضاد. كما ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربي والفكر التاريخي تعيد النظر فيه، وتعيد كتابته من وجهة نظر الشعوب المقهورة التي أبيدت أو فقدت تراثها. إضافة إلى أن المراجعات الجديدة في علم النفس وعلم اللغة تبين الخلل المعرفي في كثير من النظريات المعرفية في الغرب، دون أن ننسى وجود أزمة معرفية في العلوم الطبيعية.

س: إلى أي مدى يمكن أن تؤثر رؤيتك هذه على الانفتاح على الحضارات الأخرى؟

ج: الانفتاح في المعجم الثقافي العربي يعني الانفتاح على فرنسة وإنجلترة والولايات المتحدة وربما إسبانية وليس على بقية العالم. فالحضارة في تصور الكثيرين تبدأ وتنتهي هناك، وذلك يعود إلى أن تكويننا الثقافي يحدد لنا مجال الرؤية. ولذا نحن لا نعرف الكثير عن التشكيلات الحضارية المختلفة داخل الغرب ذاته، مثل روسية بولندة وأوكرانية، وعدد الذين يعرفون تاريخ اليابان أو الهند وحضارتها يعدون على الأصابع، وينطبق الشيء نفسه على تاريخ الممالك الإفريقية وعلى الدول الإسلامية الآسيوية. ندرس نظريات أرسطو في المسرح، وحينما تمرد برتولد بريخت على النظرية الأرسطية فعلنا ذلك نحن أيضاً. نحن نجهل تماماً المسرح في إندونيسية أو اليابان، ولا نعرف الفنون التشكيلية في إفريقية المسلمة مع أنها فيها أعمال فنية

ومعمارية في غاية الجمال، ولا نعرف شيئاً عن إبداعات الجالية المسلمة في جنوب إفريقية. ولقد بدأت الثقافة في جنوب إفريقية بالفقهاء الأندونيسيين الذين نفاهم الهولنديون إلى هناك. وأول كتاب طبع في جنوب إفريقية كان مطبوعاً بالحروف العربية، لأن أندونيسية كانت تستخدم الحرف العربي في كتابة لغتها.

إن الانفتاح في معجمنا الحضاري أصبح يعني الانغلاق على الغرب، وذلك كله إفراز الاستعمار الغربي والمستعمَر عادة ما ينظر بانبهار وإعجاب شديد إلى المستعمِر، وهو ما يعرف في علم النفس بالتوحد بالمعتدي، ويمكننا القول إنه نوع من التحيز ضد الذات لصالح الآخر. هذا ليس انفتاحاً، إنما هو شكل من أشكال الانغلاق المتستر برداء الانفتاح، وهذا يعني أن الغرب يتحول في هذه الحالة إلى إشكالية وحيدة وكبرى، ومن ثم نكون أمام خيارين، إما أن نقبله وإما أن نرفضه!

أنا لست من دعاة الانغلاق الحضاري، أو التقوقع على الذات، أو التشرنق. بل على العكس، كوني مسلماً، أقف ضد أية محاولة "توثين" للذات القومية، أو تأليه لها، أو تحويلها إلى مطلق. وإنما ينبغي أن ننظر إلى الغرب باعتباره تشكيلاً حضارياً ضمن تشكيلات حضارية أخرى، وأن يتحول من كيان مطلق إلى كيان نسبي، ومن مركز للكون إلى أحد أجزائه المهمة. فهو تشكيل مهم بلا شك، ولكنه ليس بالتشكيل الأوحد، كما أنه لا يشكل مركز الكون والطبيعة والتاريخ. لم نسمع أحداً يطالب بالانفتاح على الصين أو اليابان أو الدول الإسلامية التي لا تتحدث بالعربية. إن انفتحنا على العالم بأسره، فسيكون بوسعنا أن ننظر إلى الغرب نظرة هادئة، لا هي متشنجة يميناً تطالب بأن نقبل الغرب بخيره وشره، لأن خيره مرتبط تمام الارتباط بشره، ولا هي متشنجة يساراً تطالب بأن نرفض كل ما يأتي من الغرب بخيره أيضاً وشره، إذ إن خيره -كما يؤكد هؤلاء- هو شر أكيد، ظاهره الخير وباطنه العذاب!. النظرة الهادئة التي ترى الغرب على أنه جزء، وليس الكل، يمكنها أن تجتزئ من الغرب، ويمكنها أن تأخذ أدواته وتصفيها مما قد يكون قد علق بها من مفاهيم كامنة، تعبر عن قيم الحضارة التي أبدعتها. فنحن من هذا المنظور لسنا مضطرين أن نتبع المتتالية الغربية، بكل ما أدت إليه من اغتراب وتلوث وتآكل في الأسرة، ولسنا مضطرين أيضاً أن نتشرنق دفاعاً عن هويتنا. فنحن سنقوم بالاختيار الحر الواعي، كما فعل أسلافنا حينما تعاملوا وتفاعلوا مع الحضارات المختلفة.

إن ما أطالب به هو حوار وتفاعل مع كل الحضارات، وليس الحضارة الغربية وحسب. وهو حوار وتفاعل من جانب ذات عربية إسلامية تقف على أرضيتها الراسخة، وتطل على العالم بأسره بلا خوف أو عقد، تأخذ منه وتعطيه، لا نرفض الغرب كله، ولا نقبله بقضه وقضيضه، وكأنه لا يوجد في العالم سواه!

س: لماذا لم تنتشر هذه الرؤية وتتفاعل في محيط النهضة أو الثقافة العربية؟

ج: • كما أشرت في كثير من كتاباتي وخاصة في مقدمة كتاب إشكالية التحيز التي تحمل عنوان "فقه التحيز"، فإن شعار ما يسمى عصر النهضة العربية كان هو اللحاق بالغرب وهذا يعني افتقاد الثقة بالذات لأنه عندما أفتقد إلى المرجعية والنموذج النابع من تجربتي وتراثي فإنني أضطر إلى استيراد المرجعية والنماذج من الآخر، وفي هذه المناسبة أؤكد أن اللحاق بالغرب حتى منتصف الستينيات لم يكن جوهر المشروع الليبرالي وحسب، وإنما هو جوهر المشروع الماركسي، بل والمشروع الإسلامي بعد إدخال بعض الزخارف الإسلامية التي لا تعدل من بنية المشروع والنموذج الغربي. الجميع كان يهرول نحو الغرب، وأعتقد أن الفكر الليبرالي في العالم العربي سقط تماماً؛ لأن دعاته تحولوا إلى دعاة العولمة، وانضموا إلى "إسرائيل" والنظام العالمي الجديد، وبقي فلول الماركسيين الذين لايزالون يتمسكون بشيء من الحديث عن الصراع الطبقي، لكن رؤيتهم أيضاً في جوهرها تؤدي إلى العولمة، فالنموذج المادي نموذج لا يعرف الخصوصية أو الهوية فلا يبقى إلا بعض القوميين والإسلاميين. وهؤلاء بدؤوا محاولة التوصل لمشروع حضاري جديد هدفه ليس اللحاق بالغرب وإنما الانفتاح على جميع الحضارات، بما في ذلك الحضارة الغربية، شريطة أن يدرك الإنسان هويته وتراثه ومشروعه الحضاري النابع من تاريخه وحاضره وتطلعه إلى المستقبل.

س: ثمة تحيز ضد اللغة العربية في العالم العربي في الوقت الحاضر، أليست هذه مفارقة ساخرة؟

ج: • بالفعل، لا يدرك كثيرون أن اللغة هي الوعاء الثقافي لكل منتجات الأمة وتراثها، وإن فقدنا هذا الوعاء وأصبح تراثنا مغلقاً بالنسبة إلينا، فستنقطع صلتنا به، أي تراثنا الفكري والأدبي والاجتماعي والعلمي والديني، وسيصبح تراثنا

في مصر على سبيل المثال لا يتجاوز إسماعيل ياسين وشكوكو، ورغم حبي لهما وإعجابي بهما وبشعراء العامية، إلا أن هذا الحب والإعجاب لا يمكن أن يخفي عني فداحة فقدان الصلة بالتراث. ويجب أن يدرك هؤلاء المتحيزون ضد الفصحى أن الدول الغربية تبذل أقصى جهدها لتمويل مشروعات بحثية تهدف إلى دفع العاميات العربية إلى الأمام باعتبار أنها لغة الواقع التي تحل محل الفصحى، وهي تفعل ذلك لكي تنقطع صلتنا بتراثنا وتاريخنا وماضينا، فتزداد هذه الأمة تمزقاً، وتتحول إلى دويلات إثنية صغيرة لا يربطها رابط، ولا يمكنها أن تتحد في عصر التكتلات الاقتصادية والسياسية الكبرى، وهذا هو التطبيع الحقيقي لإسرائيل، أن توجد ضمن دويلات بلا تاريخ أو لها تاريخ وهمي أسطوري مفبرك.

إن الهجوم على الفصحى نابع من رؤية براجماتية تفضل السهل على الجميل والنبيل، إذ يقولون إن اللغة العربية صعبة. وبعضهم يدعو لكتابة العربية بالحروف اللاتينية وكأن الحروف العربية أكثر صعوبة من الحروف اليابانية، التي يصر اليابانيون على استخدامها في كل المجالات.

وعادة ما يشير هؤلاء إلى أن النهضة في الغرب بدأت حينما تخلى الغرب عن اللاتينية وتبنى العاميات المختلفة vernaculars مثل الفرنسية والإنجليزية. ويجب أن نفعل ذلك تماماً مثلهم! وما ينساه هؤلاء أن اللغة العربية متجذرة في التاريخ ولها تراث لغوي ثري، الأمر الذي حماها، فعندما غزا الرومان كلاً من الشرق والغرب كانت اللغات السائدة في أوربة آنذاك هي لغة القوط والأنجلو ساكسونية واختفت هذه اللغات لأن تراثها اللغوي كان ضعيفاً، أما اللغات الشرقية مثل الآرامية والأرمينية فقد استمرت بسبب امتدادها التاريخي وثراء تراثها اللغوي.

س: من القضايا الأساسية التي تناولتها قضية المصطلح، فهل يمكن أن نتحاور بخصوص هذا الموضوع؟

ج: نعم، وهو مرتبط أشد الارتباط بقضية التحيز. لذا ولتوضيح هذه العلاقة أؤكد في كل كتاباتي ما أشرت له من قبل: أي تركيبية الظاهرة الإنسانية وفعالية العقل الإنساني وعلاقة اللغة بالإدراك، مما يؤدي إلى التحيز. فالعقل الإنساني

كما أسلفنا لا يتلقى الواقع بشكل مباشر سلبي، وإنما يبقي ويستبعد ويؤكد ويهمش حسب خريطته الإدراكية. والوضع نفسه ينطبق على محاولة الإنسان أن يسمي ظاهرة ما، إذ إنه لابد له من الاختيار بين عدد لا بأس به من الدوال للإخبار عن مدلول مركب، وهذا المدلول في الوقت نفسه متشابك مع عدد لا بأس به من المدلولات الأخرى. وعملية الاختيار تعني إبقاء وتأكيداً واستبعاداً وتهميشاً، أي إنه لا يوجد تلاق آلي (أو تلاحم ضروري وعضوي) بين الاسم والمسمى أو الدال والمدلول وبين المصطلح والظاهرة، وإنما هناك حتمية الاختيار (أو الاجتهاد) الإنساني في محاولة مزاوجة المصطلح بالظاهرة والدال بالمدلول، وهي عملية تتضمن قدراً من التحيز لمصطلح على حساب الآخر، ولجانب من المصطلح على حساب آخر. وهي عملية تتفاوت في درجات النجاح، ولكنها لا يمكن أن تصل إلى النجاح الجبري المطلق أي التطابق المطلق بين الدال والمدلول، وكأننا نقول: إن (أ) هي (أ). فهذه نقطة كما أسلفنا مستحيلة.

وكلمة "مصطلح" ذاتها تبين أن التحيز مكون أساسي فيها، فهي من فعل "اصطلح" فيقال "اصطلح القوم" أي "زال ما بينهم من خلاف" "واصطلحوا على الأمر" أي "تعارفوا عليه واتفقوا" "والاصطلاح" معناه "اتفاق طائفة ما على شيء مخصوص" ولذا سمي علم الاصطلاح "علم التواطؤ". ولكل علم اصطلاحاته، والاصطلاح في العلم هو اتفاق جماعة من الناس المتخصصين في مجال واحد على مدلول كلمة أو رقم أو إشارة أو مفهوم، وذلك يتم عادة نتيجة تراكم معرفي وحضاري وممارسات فكرية تتم في إطار معين لمدة من الزمن، ثم يتبع ذلك محاولة تقنين هذه المعرفة.

والمصطلح -كما أسلفنا- يفيد الاتفاق بين جماعة من الناس على مدلول كلمة، ولذا يقال "اصطلحوا على الأمر" فالمصطلح تصالح. ولكن ما العمل إذا كان من سك المصطلح لم يصطلح معنا، بل وقام بسكه لتغييبنا نتيجة لخصومته معنا، ولأن وجودنا يعني غيابه، بل وقام بسك مصطلح يضمر مفاهيم وقيماً تتنافى مع مفاهيمنا وقيمنا، ويتبنى نموذجاً تحليلياً معرفياً متحيزاً ضدنا؟ وهذه من أهم جوانب قضية التحيز في المصطلح.

س: ما هو وضع المصطلح في العلوم الإنسانية العربية، فما لاشك فيه أن درجة التحيز في العلوم الإنسانية أعلى بكثير منها في العلوم الطبيعية، اليس كذلك؟

ج: صحيح، ومع الأسف يلاحظ أنه تم استيراد معظم المصطلحات التي نستخدمها في العلوم الإنسانية من الغرب، وقد أدمنا تماماً عملية نقل المصطلحات دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص، وأصبحت العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها؛ تنقل آخر ما تسمع من مصطلحات غربية بأمانة وموضوعية دون إدراك للمفاهيم المتحيزة الكامنة. ولهذا فقد الإنسان العربي الحديث القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة. أما من يدرك الواقع حق الإدراك ثم يصنفه حسب مقولاته، ويسميه أسماء تتفق مع هذا الإدراك، أمكنه الحركة فيه بقدر معقول من الحرية، إذ إنه سيراكم المعلومات داخل مقولاته وأطره هو، مما قد يزيد من مقدرته على التنبؤ بمسار هذا الواقع ويُحسِّن من مقدرته على التعامل معه.

وقد يمكن نقل الكلمات الدالة على الآلات أو الأشياء لأن محيطها الدلالي محدد للغاية، فحينما نقول "سيارة" أو "تلفاز" فلا يوجد صعوبة غير عادية في معرفة المقصود، لأن علاقة الدال بالمدلول والمصطلح بالشيء الذي يشير إليه واضحة ومحددة إلى حد كبير. فالمصطلح بسيط، والمشار إليه نفسه محدود الدلالة، ولذا تظل الثغرة بينهما ضيقة. ويسري الوضع نفسه على العلوم الطبيعية، فإن أشرنا إلى ظاهرة غليان الماء فمن المعروف أن درجة غليان الماء هي مئة درجة مئوية في ضغط جوي محدد، والماء نفسه يمكن تعريفه برموز جبرية، ولذا يمكن إجراء تجارب علمية مضبوطة إلى حد كبير، حُيِّد فيها بعدا الزمان والمكان إلى حد ما. ولذا فإن نقل مصطلحات العلوم الطبيعية مسألة أكثر سهولة من نقل مصطلحات العلوم الإنسانية، ومع هذا فهي عملية محفوفة بالمخاطر والمزالق.

وحينما ننتقل إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية فالصورة تصبح مركبة إلى أقصى حد؛ للأسباب التالية:

١- كل مصطلح متجذر في تشكيل حضاري فريد له لغته المعجمية والحضارية

الفريدة، ولذا فالدال (وحقله الدلالي) مرتبط بسياق حضاري محدد، ويشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها.

٢- المصطلح بطبيعة الحال لا يشير إلى مدلول خارجي وحسب، وإنما يحتوي أيضاً على وجهة نظر من سكه وزاوية رؤيته واجتهاداته. وتزداد الأمور تعقيداً إذا كانت المصطلحات ذات طابع عقائدي من مصلحة فريق ما الترويج لها، إذ يصبح المنظور داخل المصطلح أكثر أهمية.

إن تحيز المصطلح هنا مزدوج: تحيز سياقه وتحيز من صاغه، ونحن نترجم عادة من الإنجليزية والفرنسية، وأحياناً من اللغات الأوربية الأخرى، ولذا نجد أن هذه المصطلحات المترجمة عادة ما تحمل منظور صاحبها الغربي.

إن المصطلحات التي نستوردها تم سكها في العالم الغربي بعناية بالغة، وهي مصطلحات تنبع من تجارب تاريخية ونماذج تحليلية ورؤى معرفية ووجهات نظر غربية، متمركزة حول الذات الغربية، وتحتوي على تحيزات إمبريالية وعرقية لا نشارك فيها بل ونرفضها، وهي تحيزات جعلت الدارسين الغربيين يضخمون من جوانب بعض الظواهر ويهملون الجوانب الأخرى، وجعلتهم يفترضون وجود وحدة حيث لا وحدة، ولا يدركون في الوقت ذاته العلاقة بين ظواهر نرى نحن أنها وثيقة الصلة. وهي مصطلحات تعبر عن خلل واضح (من وجهة نظرنا) في المستوى التعميمي والتخصيصي، فيتحدثون بصيغة العام عن ظواهر خاصة وفريدة، وبصيغة الخاص عن ظواهر عامة، ويهمشون ما هو مركزي وأساسي، ويضيفون المركزية على ما هو هامشي من وجهة نظرنا.

س: أنت ترى إذن أن المصطلحات التي ننقلها من الغرب تحمل كل تحيزات النموذج المعرفي الغربي المادي الحديث؟

ج: نعم، فالمصطلح الأمثل هو المصطلح العام- الدقيق- الوصفي الكمي الذي ينبذ المجاز. ويرتبط بكل هذا تحيز للدقيق والرياضي والبسيط على حساب المبهم والمركب، فكل العلوم تحاول أن تكون علوماً دقيقة تستخدم لغة الرياضة لتتخلص من الثغرات، فمثل هذه اللغة في تصور البعض لغة مثالية؛ لأنه لا توجد ثغرة

تفصل الدال عن المدلول، أو الاسم عن المسمى، أو الإشارة عن المشار إليه ف (أ) هي (أ) ولا يمكن أن تكون (ب) ولا يمكن أن تختلط بها أو تشتبك معها. ومن ثم يلاحظ الاستخدام المتزايد للنماذج الرياضية في معظم العلوم الإنسانية. والنموذج الرياضي هو صورة ذهنية تحاول تمثيل الواقع المادي تمثيلاً كمياً رياضياً، ومحاكاة حركته وتفسيرها والتنبؤ بها من خلال صيغ جبرية. وقد تزايد الاعتقاد بأنه يمكن ترجمة أكثر الظواهر تركيباً وتعقيداً (بما في ذلك الظاهرة الإنسانية) إلى معادلات وأرقام. إن التحيز للدقة هو تحيز للطبيعي على حساب الإنساني. ولكن هناك عنصر آخر ينبغي إدراجه إذ يجب أن ندرك أن التحيز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة هو في التحليل الأخير تحيز للمصطلحات الغربية. فالمشروع المعرفي الغربي الحديث هو الوحيد في العالم الذي اكتملت معالمه وأطره ومنهجياته وآلياته، وهو مشروع تسانده مجموعة ضخمة من المؤسسات البحثية والثقافية والسياسية والعسكرية التي يمكنها توثيق أي شيء وإشاعة أي مفاهيم وحجب أي معلومات أو تهمشيها. هذا في مقابل المشاريع المعرفية الأخرى (بما في ذلك المشروع المعرفي الإسلامي) فهي لا تزال غضة في طور التكوين، كما أن ملامحها النظرية العامة لم تكتمل بعد ولم تتبلور رغم وجود الأطر العامة. وهذه هي طبيعة اللحظة الحضارية التي نعيشها، فهي لحظة ولادة لنماذج بديلة جديدة، خاصة بعد الأزمة التي تمر بها الحضارة الغربية. وهذا القول يسري أيضاً على الفكر الاحتجاجي داخل الحضارة الغربية ذاتها، فهو فكر يمثله بضعة مفكرين، ولكنه لا يمثل منظومة متكاملة، ولا توجد مؤسسات بحثية ضخمة تتبنى أطروحاته وتدافع عنه وتقوم بتطويرها وتوثيقها والترويج لها، ولذا فالإصرار على الدقة البالغة والوضوح الكامل، وعلى أن تكون الأطروحات والتعريفات مكتملة سيؤدي إلى تبني المصطلحات والمفاهيم والنماذج الغربية، قبل الإنسان أم أبى. ولذا لابد من القبول بقدر من الإبهام، مع التحفظ التالي وهو أن الإبهام غير الغموض كما أن التركيب غير التناقض. ولابد من قبول التعريفات الإجرائية والافتراضات التفسيرية المبدئية إلى أن تترابط كل هذه الأمور وتكتمل المنظومة المعرفية وهيكلها المصطلحي.

يضاف إلى كل هذا أن المصطلحات الغربية مرتبطة بطبيعة الحال بسياقها الحضاري الذي نشأت فيه ولذا فهي مستقرة فيه وقد تفي بالغرض الذي سُكّت من

أجله لدرجة معقولة، ولكن كل هذا يضع حدوداً حضارية وتاريخية على فعاليتها خارج سياقها. ومن هنا قصورها، إن نقلت إلى سياق حضاري جديد، عن الإخبار عن ظواهر نابعة من ظروف حضارية أخرى ومن سياق آخر. بل إن المصطلح المنقول في هذه الحالة قد يكون مصدراً لدلالات لا توجد في السياق الجديد، وستاراً يخبئ جوانب من الظواهر التي ترد فيه.

س: هل يمكن أن تضرب مثلاً على هذا؟

ج: كلمة "أسرة"، في السياق الغربي العلماني تشير إلى مفهوم لوحدة الأسرة مختلف تمام الاختلاف عما تعنيه الكلمة نفسها. فالأسرة في السياق العربي تتسم بقدر عال من التراحم بين أعضائها، ولذا فهي أسرة أكثر تماسكاً. كما أن كلمة "أسرة" في السياق العربي الإسلامي تعني الزوج وزوجته وأطفالهما إن كانت أسرة نووية. أما إذا كانت أسرة ممتدة فهي تشمل الجد وأولاده وأحفاده. أما كلمة "أسرة" في السياق العلماني الغربي فهي قد تشير إلى زوج وزوجته وأطفالهما، ولكنها يمكن أن تشير في الوقت ذاته إلى أسر المثليين وإلى تنويعات مختلفة على الكلمة نفسها (رجل ورجل آخر- أنثى وأنثى أخرى- رجل وصديقه وزوجته).

وخذِي أيضاً كلمة "أمة" (بالإنجليزية: نيشن nation). تُستخدم هذه الكلمة في الغرب لتشير إلى الأمم (الإنجليزية والفرنسية والألمانية...إلخ) والتي نشأت ابتداء من عصر النهضة الغربي، وهي تعني مجموعة من البشر تتحدث اللغة نفسها وتوجد داخل حدود جغرافية محددة تماثل إلى حد كبير الحدود الديموجرافية واللغوية. ومن هنا ظهر مصطلح "الدولة القومية" (بالإنجليزية: نيشن ستيت nation state). وحينما يطبق هذا المصطلح على العالم العربي فنحن سنجد "أمة عربية واحدة" أو على الأقل عندها مكونات الأمة الواحدة (لغة- حدود جغرافية- ذاكرة تاريخية واحدة- إمكانية التكامل الاقتصادي)، ولكنها مقسمة إلى عدة دول (تضم أغلبية عربية وعدداً من الأقليات الإثنية والدينية)، مما يعني أن الحقل الدلالي قد اتسع. وحينما يستخدم المصطلح للإشارة إلى الأقوام التي كانت تقطن أمريكة الشمالية قبل وصول الإنسان الأبيض، والقبائل الإفريقية التي تتفاوت في حجمها والتي تتوزع بين عدة دول قومية، فإنه يفقد حدوده ومعالمه.

س: أنت تؤكد هنا على اختلاف المعنى الدلالي للكلمات باختلاف المحيط؟

ج: هذا صحيح، ولنأخذ مصطلح "التدين" وهو مصطلح يشير إلى ظاهرة إنسانية عامة. ولنتصور قارئاً عربياً مسلماً أو مسيحياً يقرأ مقالاً عن "تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة" والمقال أخبره بأن معدلات التدين تتزايد بينهم، فإنه سيُسقط تصوره عن التدين على الآخرين، وسيتصور أن أعضاء الجماعات اليهودية قد بدؤوا بالفعل يعودون إلى دينهم وإلى ممارسة شعائره. ولكنه لو دقق النظر لاكتشف أن تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة له مضمون مختلف تماماً عن تصوراته هو، فتزايد معدلات التدين لا يعني بالضرورة تزايد الالتزام بالشعائر الدينية اليهودية (خاصة الأوامر والنواهي). فمن بين المؤشرات المستخدمة على تزايد التدين إقامة شعائر السبت مثلاً، ولكن ما يتزايد ليس التمسك بكل شعائر السبت، إذ يظل السبت هو "الويك إند"، أي عطلة نهاية الأسبوع، وكل ما يحدث هو أن بعض اليهود من قبيل الحنين الرومانسي إلى الماضي والتمسك بالهوية الإثنية يقيمون بعض هذه الشعائر، وهي عادة شعائر احتفالية لا تتطلب حرماناً من اللذة والإشباع (كأن يحتفل المسلم برمضان عن طريق إيقاد الفوانيس وأكل الكنافة وشرب قمر الدين بدلاً من الصوم والصلاة). ولذا فهم يشعلون شموع السبت ويتناولون بعض الأطعمة الخاصة دون الامتناع عن العمل أو السير أو النزهة كما تتطلب تعاليم دينهم. أما في عيد الغفران فهم مثلاً يرتلون دعاء كل النذور وقد يذهبون إلى المعبد اليهودي، (ولكنهم لا يمتنعون عن الطعام أو الجماع الجنسي كما تتطلب العقيدة اليهودية) ويصنف كل هذا على أنه تزايد معدلات التدين.

س: هذا يعني أن ثمة إشكالية أساسية تواجه من يقوم بترجمة المصطلح؟

ج: نعم، ولأضرب مثلاً بنفسي. لقد واجهت قضية ترجمة المصطلح بحدة حينما أردت ترجمة مصطلح "فيمينزم Feminism" فالترجمة الدقيقة الأمينة التي شاعت هي "الأنثوية" أو"النسوية"، وهي كلمات عربية لا تعني شيئاً على الإطلاق، وليس لها أي مدلول سوى أن المرأة مرأة والأنثى أنثى! والترجمة لم تنقل المفهوم الكامن وراء كلمة "فيمينزم Feminism". كما لاحظت أن الحقل الدلالي

للكلمة بدأ يتداخل مع مصطلحات ومفاهيم سابقة مثل "ويمنز ليبيريشن موفمنت Women's liberation movement (حركة تحرير المرأة).

ويعد شيء من الدراسة والتحليل وجدت أن حركة تحرير المرأة تختلف بشكل جوهري عن الـ "فيمينزم"، فالمفهوم الكامن وراء المصطلح الأول يختلف تماماً عن المفهوم الكامن وراء الثاني. فالهدف من الحركة النسوية هذه في تصوري ليس تحرير المرأة، وإنما فصلها عن الرجال، وتأكيد هويتها الفردية على حساب هويتها الاجتماعية كأم وأخت وابنة، ومن ثم هي دعوة لأن تتمركز الأنثى حول نفسها وجنسها، فترجمت كلمة "فيمينزم" بمصطلح "التمركز حول الأنثى". وهذه الترجمة تعكس إدراكي للمفهوم الكامن وراء المصطلح ورفضي له، فأنا مع تحرير المرأة ولكنني ضد التمركز حول الأنثى، كما أنني ضد التمركز حول الرجل أو حول أي تشكيل قومي أو حضاري يتمركز حول نفسه.

س: ثمة مكون حضاري في المصطلح يتم تجاهله أو عدم إدراكه، هل هذا ما تريد قوله؟

ج: المصطلح المستورد من حضارة إلى أخرى يحمل -كما أسلفت- وجهة نظر صاحبه. ولنأخذ على سبيل المثال مصطلح "عصر الاكتشافات" فهذا المصطلح يعني أن شخصاً ما قد اكتشف أرضاً جديدة (ولذا يطلق عليها "العالم الجديد")، فيها بشر وأشجار وأحجار وأزهار وزواحف وقوارض. ولكن هذا العالم الجديد كان فيه أيضاً بشر. ولكن الإنسان الغربي الذي سك المصطلح وضع نفسه في مركز الكون وهمّش بقية الشعوب. ولذا لم يكترث كثيراً بهم، بل أسقطهم تماماً من حسابه إلا باعتبارهم مادة استعمالية يمكنه توظيفها لحسابه، ولذا حين وصل إلى أرضهم لم يرهم، فنموذجه الإدراكي وضع حدوداً على رؤيته، "فاكتشف" الأمريكتين ورأس الرجاء الصالح، وإفريقية وبعض أجزاء من آسية، فوجدها بطبيعة الحال أرضاً بلا شعب. ولكن ثمة وجهة نظر مغايرة تماماً هي رؤية سكان هذه الأماكن. فالأمر، بطبيعة الحال، لم يكن اكتشافاً بالنسبة إليهم، فقد كانوا يصنعون تاريخهم ويبنون حضاراتهم منذ آلاف السنين، فعالمهم ليس جديداً، بل هو قديم عاشوا فيه منذ مئات وربما آلاف السنين. وما حدث- من وجهة نظرهم- هو أن الإنسان الغربي جاء في يوم

من الأيام وادعى في بادئ الأمر أنه جاء ليتاجر معهم، ولكنه في واقع الأمر قام بتجييش الجيوش فغزا أرضهم وأباد غالبيتهم وهجَّر بعضهم واستعبد البعض الآخر. "فحركة الاكتشافات" بالنسبة لسكان هذه البلاد هي في واقع الأمر "حركة الاستعمار الاستيطاني الغربي" الذي وصل إلى ذروته في الحركة الإمبريالية في نهاية القرن التاسع عشر، حين تم تقسيم العالم ونهبه بكفاءة لم تعهدها الإنسانية من قبل. ويمكن القول: إن مصطلح "عصر الاكتشافات" يعبّر عن التحيز الغربي الناجم عن التمركز حول الذات الغربية (بالإنجليزية: ايوروسنتريستي Euro-centricity).

والظاهرة نفسها تتبدى من خلال مصطلحين شائعين هما "الحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية". فهاتان الحربان كانتا عالميتين من منظور الإنسان الغربي وحسب، الذي كان يظن أن أوربة هي العالم (أما ما عدا ذلك فهو أسواق ومستعمرات). فإذا اندلعت نيران الحرب في أوربة فهذا يعني أنها اندلعت في "العالم" بأسره، كما يراه الإنسان الغربي. ويلاحظ استمرار هذا الاستخدام في اصطلاحات مثل "المغني العالمي" خوليو مثلاً، وهي عبارة تعني في واقع الأمر "المغني الإسباني". وحين يقال "يجب أن نرتفع بأدبنا إلى مستوى العالمية" فإن هذا يعني في واقع الأمر "يجب أن نصل إلى المستوى الذي يمكن للغرب أن يفهم أدبنا ويترجمه ويعترف به". والاستخدام نفسه يوجد في مصطلح مثل "الرأي العام العالمي"، وهو عبارة تعني في واقع الأمر "الرأي العام الغربي". ولذا أقترح أننا حينما نشير إلى "الحرب العالمية الأولى" أن نقول "الحرب الغربية الأولى التي يقال لها عالمية".

بل إننا أحياناً ننسى مصطلحاً عربياً قديماً وصف ظاهرة ما من منظورنا، ونتبنى مصطلحاً غربياً يصف الظاهرة نفسها ولكن من منظور غربي، ثم يقوم المصطلح الغربي بطرد المصطلح العربي. ويمكن أن نضرب مثلاً بمصطلح "الحروب الصليبية" وهو ترجمة لكلمة Crusades. هذا المصطلح استخدمه الغزاة الغربيون الذين أتوا إلى بلادنا في القرن الثاني عشر في عدة حملات وغزوات وأقاموا دويلات استيطانية. والدراسة التاريخية تبين أن هذه الحملات كانت مقدمات للغزو الإمبريالي الغربي الحديث، وأنها كانت محاولة لحل بعض مشاكل المجتمع الغربي الاقتصادية والاجتماعية، وليس لها علاقة قوية بالعقيدة المسيحية، ولكنها مع هذا استخدمت ديباجات مسيحية لها مقدرة تعبوية لدى الجماهير المسيحية في الغرب. وقد قامت هذه الحملات التي

سماها الغرب "صليبية" بالهجوم على الدولة البيزنطية المسيحية ونهبت بيزنطة واستعبدت كثيراً من المسيحيين العرب، بل وتحالفت بعض الأحيان مع بعض الحكام المسلمين. وكان المؤرخون العرب يسمونها "حروب الفرنجة" نسبة إلى (الفرانك)، أي سكان فرنسة الذين كانوا يشكلون غالبية جنود هذه الحملات، فهذا هو المنظور التاريخي الدقيق، أو فلنقل هذا هو منظور المؤرخين المسلمين المعاصرين لهذه الحملات وهكذا تلقوها ورصدوها، وهو مصطلح في تصورنا أكثر دقة. أما كلمة "صليبية" فهي تعكس رغبة من يجرد هذه الحملات ويخفي أهدافها الدنيوية الحقيقية، ويبرز الديباجات المسيحية، ويؤكد المنظور على حساب الحقيقة التاريخية. ومع الأسف تبنينا هذا المصطلح الغربي في الكتابات العربية الإسلامية المعاصرة، ونسينا المصطلح العربي الأدق.

س: ما هي التبديات الأخرى لإشكالية التحيز في المصطلح؟

ج : أشير في دراساتي إلى ما أسميه ظاهرة "المصطلح الغائب" ونحن حينما نتحدث عن هذه الظاهرة فإننا سننتقل من رصد علاقة المصطلح بالظاهرة التي يشير إليها إلى غياب المصطلح تماماً مع وجود الظاهرة التي لابد من تسميتها. فهناك جوانب في الواقع لم يرصدها أحد من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين، ومن ثم لم يسمها وهو لم يرصدها، ولم يسمها لأسباب عملية واضحة، إما خشية الفضيحة، أو بسبب قصوره المعرفي الناجم عن وضعه التاريخي أو مصالحه الاقتصادية، أو مجرد قصوره الإنساني، ومن ثم فالذي يحدث أن هذا المصطلح يظل غائباً عنا، وخاصة أننا حينما نستورد ونترجم لا نترجم مصطلحاً هنا وكلمة هناك، وإنما نترجم هيكلاً متماسكاً من المصطلحات؛ مما يعني أن عملية الرصد للواقع ستتم في إطار المصطلحات الموجودة بالفعل وحسب، أما جوانب الواقع التي تندرج تحت إطار المصطلح الغائب فلا يرصدها أحد وإن رصدت فهي تهمش على الفور، إذ إنها تظل واقعة عرضية لا ظاهرة متكررة.

ولنضرب مثلاً من المصطلحات التي ترجمناها بأمانة شديدة وأدخلناها في معجمنا التحليلي، أعني مصطلح "رجل أوربة المريض". والإشارة هنا إلى صورة رجل يحتضر يعالج سكرات الموت وهو الدولة العثمانية، والصورة التي يجسدها

المصطلح تجعلنا ننظر بكثير من الاشمئزاز على أسوأ تقدير، وبكثير من الشفقة دون أي احترام على أحسنه، وننسى تماماً أن الدولة العثمانية كانت تحمي شعوبها، رغم ضعفها واستبدادها، من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره، وننسى أن رجل أوربة لم يكن من أوربة، وإنما كان يقف على رأس الشرق الإسلامي زعيماً وقائداً له. ومن الواضح أن صورة رجل أوربة المريض تعكس منظوراً غربياً للقضية ينظر للدولة العثمانية باعتبارها ميراثاً سيقسم ويوزع بين القوى الغربية، وهي رؤية لا علاقة لها من قريب أو بعيد برؤية شعوب هذه المنطقة. فالمصطلح مثل المصطلحات التي ذكرناها من قبل سك في الغرب ويحمل منظوراً غربياً.

ولكن ما يهمنا في السياق الحالي أن نبين أن المصطلح يشير إلى رجل يوجد على حدود أوربة، ولكنه ليس منها، ومن ثم يحدد لنا مجال الرؤية التاريخية المسموح لعيوننا بالتحرك فيه، ومن ثم ينسينا رجلاً آخر أكثر أهمية ومحورية وهو "رجل أوربة النهم المفترس"، أي الإمبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان إفريقية آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعداداً هائلة من سكان الأمريكتين الأصليين، وبعد أن أبادت سكان أسترالية ونيوزيلندة، والتي كانت تقوم في الوقت ذاته باستعباد سكان آسية، وتخوض حرباً ضارية لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم الغربي والغيبوبة الدائمة بين ربوعه. هذا الرجل النهم كان رابضاً على حدود العالم الإسلامي بعد أن التف حوله عدة قرون خشية رجل أوربة العثماني القوي الذي كان لا يزال بعافيته. كان الرجل النهم رابضاً كالحيوان المفترس يتلمظ ويمصمص شفتيه على أمل أن يحل الوهن بهذا الرجل العثماني المسلم. وبعد أن دب المرض فيه كان يقضم منه قضمة هنا وقضمة هناك، وكان يدس له السم أحياناً في طعامه، بل وفيما يقدمه له من أدوية وهمية (من مساعدات وخلافة). وقد جمع رجل أوربة النهم كل قواه وقضى على رجل الشرق الفتي في مصر محمد علي الذي كان بوسعه أن يحقن الرجل المريض ببعض المقويات، ولعله كان من الممكن أن يشفى ويعافى نتيجة ذلك. كل هذه الظلالات والمعاني والدلالات اختفت تماماً بسبب عبارة "رجل أوربة المريض" التي رسمت أمامنا صورة أخفت الرجل النهم.

س: لننتقل الآن إلى المصطلحات المستخدمة في الخطاب الحضاري والسياسي الغربي لوصف أعضاء الجماعات اليهودية؟

ج: أذهب إلى أن ثمة مصطلحات متجذرة في الرؤية التوارتية التي ورثتها المسيحية، وأنها ورثت كل هذه التحيزات. ولنضرب مثلاً على ما أقول: من أكثر المفاهيم تحيزاً مفهوم "التاريخ اليهودي" الذي يفترض وحدة اليهود وتجانسهم، وأن ثمة تاريخاً واحداً ومصيراً واحداً لهم، وأنهم يعيشون داخل دينامية مستقلة خاصة بهم، منعزلة عن ديناميات المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها بشكل أو بآخر. وهذا المفهوم ناجم عن الخلط بين التاريخ المقدس الذي يرد في العهد القديم والتاريخ الزمني الذي تحقق في الواقع. ولذا إذا أخذنا بهذا المفهوم (ومفهوم الوحدة اليهودية الكامن فيه) وبدأنا نرصد سلوك أعضاء الجماعات اليهودية، فإننا سنركز على عناصر التجانس ونهمل أو نهمش العناصر التي تميز جماعة يهودية عن أخرى. ومن ثم إذا درس باحث ما كلاً من يهود الفلاشاه ويهود الولايات المتحدة منطلقاً من مفهوم التاريخ اليهودي الواحد، فهو سيبحث عن تلك العناصر المشتركة بين الجماعتين، ولابد أن تكون هناك مثل هذه العناصر، مثل أن كتابهم المقدس هو التوراة، وأنهم يعيشون أقلية. ولكن ثمة عناصر أخرى في تصوري أكثر أهمية وأكثر تفسيرية، مثل أن يهود الفلاشاه لا يعرفون العبرية ويتحدثون بالأمهرية ويتعبدون بالجعيزية، لغة الكنيسة القبطية الإثيوبية المقدسة. أما يهود الولايات المتحدة فتتعبد قلة منهم بالعبرية والغالبية تتعبد بالإنجليزية، وهم يتحدثون بالإنجليزية إلا أقلية صغيرة، لا تزال تتحدث باليديشة. وبينما يؤمن يهود الولايات المتحدة الأرثوذكس بالتوارة والتلمود (أساس اليهودية الحاخامية، التي تسمى أيضاً اليهودية التلمودية)، فإن يهود الفلاشاه لا يعرفون التلمود أساساً، كما أن كتابهم المقدس يحتوي على أجزاء من العهد الجديد. كما أن هذا الباحث الذي ينطلق من مفهوم التاريخ اليهودي الواحد سيهمل الاختلاف في التراث الحضاري بين الجماعتين والاختلاف في الملبس والمأكل والسلوك، وكل هذا لأن نموذجه التحليلي بكل تحيزه لفكرة "التاريخ اليهودي" قد حدد له الرؤية.

س: هل اخترقنا المصطلح الصهيوني بكل تحيزاته، أم أننا أدركنا ذلك؟

ج: المصطلح الصهيوني بكل تحيزاته تغلغل في خطابنا مع الأسف. فمصطلح مثل "الشعب اليهودي" أو حتى "اليهود" بشكل عام يحوي تحيزاً صهيونياً. فجوهر الصهيونية هو أن اليهود "شعب" يتسم بقدر معقول من الوحدة، وقد تقبلنا هذا المصطلح بما يخبئ من مفهوم الوحدة اليهودية. ولنضرب مثلاً آخر على مصطلح شائع في الخطاب العربي، وهو مصطلح "الصهيونية العالمية" هذا المصطلح العربي هو الترجمة الحرفية (والتي يصفها البعض مع الأسف بالأمينة) للمصطلح الإنجليزي "ورلد زايونيزم World Zionism". ومن الواضح أنه حين نقلنا هذا المصطلح إلى لغتنا ترجمناه بدقة ببغائية، إذ إننا لم ندرك أن وراء المصطلح مفهوماً، وأن هذا المفهوم نابع من رؤية إيديولوجية شاملة، لا هي بموضوعية ولا محايدة، وإنما تعبر عن آمال وطموحات ومشاريع أصحابها. فالصهيونية تدعي أنها هي القومية اليهودية، أي إنها قومية اليهود، كل اليهود، أينما كانوا. وحيث إن اليهود موجودون في كل بقاع الأرض، فمن ثم تصبح "عالمية".

ولكننا لو دققنا النظر وتجاوزنا الادعاءات الصهيونية والمصطلح/ المفهوم/ الادعاء الذي اختاره الصهاينة لمنظمتهم (المنظمة الصهيونية العالمية World Zionism Organization)، لوجدنا أن الصهيونية ليست ظاهرة عالمية، فهي لا توجد لا في الهند ولا الصين ولا اليابان، كما أنها لا توجد في إفريقية (باستثناء الجيب الاستيطاني السابق في جنوب إفريقية)، ولا في آسية (باستثناء الجيب الصهيوني في فلسطين)، ولا في أمريكة اللاتينية (باستثناء بيونس آيرس في الأرجنتين وربما ريو دي جانيرو في البرازيل). وهذا يعود لسبب بسيط وهو أنه منذ نهاية القرن التاسع عشر تركزت الغالبية الساحقة ليهود العالم في العالم الغربي (أكثر من ٩٠٪)، ثم ازداد تركزهم في القرن العشرين. فلا يوجد في الصين سوى عشرة يهود، ولا يوجد في الهند سوى بضعة مئات. والصورة العامة الآن ليهود العالم هي أنهم مركزون؛ إما في العالم الغربي (وبالذات الولايات المتحدة)، وإما في البلاد الاستيطانية المختلفة التي تضم كتلة بشرية غربية مهيمنة (مثل أسترالية وجنوب إفريقية). ومن الملاحظ أن كل الحركات الفكرية والسياسية والدينية اليهودية الحديثة نشأت في الغرب وبين يهود الغرب، واستجابة لحركات دينية وفكرية وسياسية غربية، وهي حركات لا يمكن فهمها إلا من

خلال وضعها في سياقها الحضاري الغربي. فحركة الهسكلاه (التنوير) بين أعضاء الجماعات اليهودية، على سبيل المثال، إن هي إلا صدى لحركة الاستنارة في أوربة في القرن التاسع عشر، واليهودية الإصلاحية إن هي إلا صدى لحركة الإصلاح الديني في الغرب، بل إن الصهيونية ذاتها هي صدى للتشكيل الاستعماري الغربي وللأفكار القومية الشوفينية والعنصرية التي شاعت في أوربة في أواخر القرن التاسع عشر.

الصهيونية نشأت في الغرب ومؤسسوها غربيون، والغرب هو الذي غرسها في وسط العالم العربي وحوَّل الرؤية الصهيونية إلى واقع استيطاني، وإذن الصهيونية غربية وليست عالمية. لكن إضفاء صفة العالمية عليها هو من قبيل التضخيم وإضفاء صفة الشرعية عليها باعتبارها حركة تحرير الشعب اليهودي المنتشر في أنحاء العالم، وإخفاء خصوصيتها الغربية غير اليهودية وإبراز صبغتها اليهودية.

والشيء نفسه ينطبق على ترجمتنا لكلمة "زايونيزم Zionism" ذاتها. فقد ترجمناها بحرفية بالغة وقلنا "الصهيونية"، وهي ترجمة بلا شك دقيقة، ولكن وراءها مفهوماً واضحاً ومحدداً يتبدى في كلمة "صهيون". فهذه الكلمة تحول فلسطين على المستوى اللغوي إلى صهيون، أي المكان أو البلد الذي "سيعود" له اليهود لأنهم مرتبطون به ارتباطاً عضوياً، ولأن الإله وعدهم إياها، ولذا فهم لهم حقوق مطلقة فيها تبرر استيلاءهم عليها وطرد سكانها منها. ونحن بطبيعة الحال لا نتفق مع المفهوم الكامن وراء الكلمة، ومع هذا دخلت الكلمة المعجم السياسي العربي، مع أنه كان من المفروض ألا نكتفي بترجمة الكلمة حرفياً، وإنما نترجم المصطلح والمفهوم، ومن ثم كان لابد أن نقول "الاستعمار الاستيطاني الإحلالي الصهيوني"، أو "الاستعمار الصهيوني" أو "الصهيونية الاستعمارية"، فهذا هو المعنى الحقيقي (وليس الحرفي) لكلمة "صهيون". كما يمكن أن نترجم المصطلح حرفياً ونتحفظ عليه، كأن نقول "الصهيونية التي تدعي أنها عالمية" أو "الصهيونية [التي يقال لها] عالمية" أو "الصهيونية العالمية [أي الغربية]" وهكذا.

والشيء نفسه ينطبق على كلمة "ستلمنت settlement"، التي ترجمناها مرة أخرى بحرفية بالغة بأنها "مستوطنة"، وهي كلمة مأخوذة من "التوطين" و"الوطن"، مع أنه كان من المفروض أن نترجمها بكلمة "مستعمرات استيطانية". (من الطريف أن كلمة "استعمار" ذاتها مأخوذة من كلمة "عَمَّر" و"عمران"، وكان المفروض ترجمتها

"اغتصاب"، "استيلاء"... إلخ، ولكن حقل الكلمة الدلالي أصبح سلبياً على الرغم من أن جذرها اللغوي يحمل إيحاءات إيجابية، وأصبحت تفيد الاغتصاب والاستيلاء والتدمير). ويزداد الأمر سوءاً وببغائية حين نتحدث عن "مستوطنات غير شرعية"، وهي ترجمة لعبارة "إليجال ستلمنتس "settlements illegal، التي تستخدم في الخطاب السياسي الإسرائيلي للإشارة إلى المستوطنات التي تشيد من دون تصريح من الدولة الصهيونية، وكأن هذه الدولة هي صاحبة الحق المطلق فيها، وكأنها لم تغتصب كل هذه الأرض من العرب وكأن المستوطنات الاستعمارية الصهيونية التي شُيدت بتصريح من الدولة الصهيونية ويدعم منها (مستوطنات شرعية)!

س: من هذا المنظور كيف تقيّم مصطلح (معاداة السامية)؟

ج: أي مصطلح قد لا يعكس منظور من سكه وحسب، وإنما يعكس أيضاً جهله وعنصريته. وهذا ما حدث حينما سُك مصطلح (معاداة السامية)، وهو ترجمة حرفية لعبارة anti-Semitism، ويتحذلق البعض ويقول (اللاسامية)، أو (ضد السامية). وليلاحظ أن القضية تحولت من قضية رصد ظاهرة وتسميتها إلى قضية مدى دقة ترجمة المصطلح، بغض النظر عن مدى دقة وتفسيرية الدال ومدى مطابقته للواقع. وقد نُحت مصطلح (معاداة السامية) في أوربة في القرن التاسع عشر وانتشر فيها. وهو يفترض أن ثمة هوة سحيقة من الاختلافات العرقية البيولوجية التي تفصل بين الأعراق والحضارات، وخاصة بين الساميين والآريين، وأن اليهود هم ممثلو الحضارة السامية. وكلا الافتراضين خاطئ تماماً، فنحن نعرف أنه لا يوجد عرق خالص في أي مكان في العالم. إذ تختلط الناس والأجناس (ولعل كلاً من العرب وأعضاء الجماعات اليهودية خير مثل على ذلك)، كما تختلط الحضارات وتتفاعل. ولا يمكن تصور الحضارة الغربية دون كل المؤثرات الشرقية التي صبت فيها (من تراث مصري قديم وبابلي ثم عربي إسلامي). كما لا يمكن تصور الحضارة العربية الإسلامية دون كل المؤثرات الأجنبية التي صبت فيها.

ويرى دارسو التشكيل الحضاري السامي أن خير ممثل له هو العرب، وأن العربية هي أقرب اللغات للغة السامية الأصلية الأولى (الافتراضية) ür-Semitic التي تفرعت عنها كل اللغات السامية. ومعظم العلماء الغربيين والمسلمين يعرفون هذه الأمور. فهي

ليست من اكتشافنا أو اختراعنا، بل إنها إحدى بدهيات علم الإنثروبولوجي المعاصر، ومع هذا نصر على استخدام هذا المصطلح الذي يعبر عن جهل أوربة وعنصريتها في القرن التاسع عشر وعن نظرتها للعالم، ولذا أنا لا أستخدم هذا المصطلح، وأستبدل به مصطلح (العداء لليهود واليهودية).

س: كيف يمكننا تجاوز هذا الخلل في المصطلح المنقول والمترجم أو المعرب؟

ج: • لعل القاعدة الأساسية لعلاج ذلك الخلل هي إلغاء الاعتماد على الترجمة لأسماء الأشياء ومعانيها، وبدلاً من ذلك لابد أن ننظر إلى أي ظاهرة في سياقها بحيث ندرس المصطلح الغربي الذي يشير إليها في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته تمام المعرفة، ونحاول توليد مصطلح من داخل المعجم العربي بحيث لا يكون ترجمة حرفية، وإنما تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا. وهذا لا يعنى بالضرورة انغلاقاً على الذات، وإنما يعني انفتاحاً حقيقياً على الآخر، بدلاً من الخضوع له أو رفضه تماماً، لأن الانفتاح الحقيقي هو عملية تفاعل مع الآخر نأخذ منه ونعطيه ونبدع من خلال معجمنا؛ لأن الإبداع من خلال معجم الآخر مستحيل. ولذا أرى ضرورة تفعيل المعجم العربي. حينما كنا أطفالاً وصبية كنا ندرس ميزان الصرف، الذي هو في تصوري العمود الفقري للغة العربية (وكل اللغات السامية) وهو الذي يبين لنا مقدرتها التوليدية. ولا أدري أما يزال هو الحال أم لا؟ وعلى كلٍّ، نتيجة لسيطرة الاتجاه نحو الحفظ بدلاً من الفهم، فإننا سنجد التلاميذ يحفظون ميزان الصرف دون إدراك لأهميته ودون المران اللازم لاستخدامه.

إن ترجمنا مصطلحاً ما ووجدنا أنه لا يتفق مع إدراكنا لطبيعة الظاهرة التي يشير لها، فربما يمكننا أن نترجمه حرفياً ونتحفظ عليه، أو نضع مصطلحاً جديداً يوضح المفهوم الكامن وراءه. وقد ضربت مثلاً بالصهيونية واقترحت بعض الترجمات الحرفية وطريقة التحفظ عليها، إن فعلنا ذلك نكون قد أدركنا الواقع وسمينا الظواهر حسب هذا الإدراك، ومن يسمي الأشياء فإنه قد قطع شوطاً طويلاً في محاولة التعامل معها بما في ذلك التصدي لها. كما أن المصطلح/ المفهوم الذي نقترحه أكثر دقة وتفسيرية من المصطلح الشائع (الصهيونية العالمية)، فهذا المصطلح الأخير يضخم الصهيونية

ولا يعكس واقعها المتعين أو علاقتها شبه العضوية مع العالم الغربي، وبالذات الولايات المتحدة. إن اتجاهنا نحو الترجمة الحَرفِية الببغائية، التي نتخلى من خلالها عن رؤيتنا ونتبنى رؤية الآخر (عن وعي أو عن غير وعي) هو انعكاس لموقفنا الانهزامي المتلقي لمفاهيم وقيم الحضارة الغربية دون نقد أحياناً، ودون فهم أحياناً أخرى.

س: هل يبدأ الوعي العربي الإسلامي بوعي دلالات المصطلح؟ وهل يكفي هذا المستوى من الوعي لتشكيل نَسق او انساق معرفية تؤسس لثقافة اصيلة؟

ج: بطبيعة الحال، الوعي بالمصطلح ومدلوله إن هو إلا بداية رحلة طويلة، تبدأ بهذا الوعي، وتنتهي بمحاولة توليد مصطلح جديد ومقولات تحليلية جديدة تجعلنا نُفلت من قبضة (إمبريالية المقولات)، بمعنى استخدام مقولات (الآخر) التحليلية دون وعي من جانبنا. وحتى يمكننا رؤية الواقع، بمنحناه الخاص، بما يتفق ورؤيتنا له. لابد أن يكون لنا مصطلحنا، ثم مفاهيمنا، ثم رؤيتنا، ومن خلال هذا يمكننا دراسة الواقع، واقعنا وواقع الآخر. لابد من تسمية الظواهر التي لم يتم تسميتها من قبل وهو ما نسميه اكتشاف المصطلح الغائب. فهناك من الظواهر ما لا يمكن للنماذج المستوردة التعبير عنه بسبب حدودها الإدراكية الحتمية.

س: هل يمكن ان تضرب امثلة على ذلك؟

ج: أشرت من قبل (لرجل أوربة الشره) كمثل على ذلك، وقد نحت مصطلح (العربي الغائب) لنصف جانباً هاماً من العنصرية الصهيونية، التي تنبع من ادعاء أن فلسطين (أرض بلا شعب). ومن ثم فهي تصل لحظة تحققها في غياب العرب، ولا يمكن فهم كثير من القوانين التي أصدرتها الدولة الصهيونية إلا في ضوء مقولة "العربي الغائب".

وفي هذا الإطار قمت بسك بعض المصطلحات الجديدة في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مثل مصطلح "الحدودية" لوصف وضع الجماعات اليهودية التي تقف على هامش الحضارة الغربية، كما نحت كلمة (الحوسلة) أي (تحويل كل شيء

(الإنسان والطبيعة) إلى وسيلة) لوصف اتجاه أساسي في الحضارة الغربية الحديثة نحو تحويل كل العالم إلى مجرد مادة استعمالية، لا حرمة لها ولا قداسة، يمكن توظيفها والاستفادة منها، (وقد تم سك مصطلح (الحوسلة) على غرار مصطلحات مثل (البسملة) و(الحوقلة)).

س: هل هناك أبعاد أخرى لمحاولتك هذه؟

ج: لاحظت أن النماذج الاختزالية المغلقة تدفع بنا من غير وعي إلى الثنائيات المتعارضة، إذ تنقسم كل الأشياء إلى سالب وموجب، قابل ورافض، ناجح وساقط، صقور وحمائم... إلخ. ولعل الثنائيات المتعارضة في المصطلحات قد تسللت لنا من نماذج العلوم الطبيعية والرياضية، فنحن نميل للتحدث عن الطبيعة باعتبارها إما سالبة أو موجبة، وهو أمر مريح للغاية، حتى وإن كان غير دقيق. ولكن حينما ننتقل إلى عالم الإنسان، فإن هذا المنهج التبسيطي الاختزالي يخفق تماماً في رصد أبعاد الظاهرة الإنسانية. ولعل هذا أحد العيوب الأساسية للخطاب السياسي العربي ولطريقته في التصنيف، وأعني سقوطه في الثنائيات المتعارضة التي استوردها من العلوم الطبيعية من خلال المراجع الأجنبية. ولكن الواقع الإنساني (بما يتضمن من ثغرات وتركيب واستمرار وانقطاع) أكثر تركيبية ورحابة وأقرب إلى قوس قزح، تتداخل فيه الألوان برغم استقلالها، لا توجد له بداية حادة ولا نهاية حادة ولا حتى وسط مطلق. ولكن بوسعنا افتراض وجود هذه الفواصل من الناحية التحليلية، فنفترض وجود نقطة تركز للظاهر تذيب الحدود القاطعة بين البداية والوسط والنهاية، ومع هذا تحددهما. ويمكن أن يجتهد الإنسان في اكتشافها. ولذا فإن النموذج التركيبي يشجع على رصد الواقع من خلال متصل مستمر من المقولات المتداخلة ليست بالضرورة سالبة أو موجبة وإنما بين بين، والمقولات الوسطية عادة ما تكون أكثر تركيباً ودلالة من المقولات المتطرفة. كما أن هذه المقولات الوسطية تعبر عن نفسها من خلال مصطلحات جديدة استبعدها النموذج المهيمن.

ولنضرب مثلاً على المقولة الوسط:

المقولة الوسط

فشل التحديث	تعثر التحديث	نجاح التحديث
عضوي	تكامل غير عضوي	آلي
جزء لا يتجزأ	جزء يتجزأ	جزء لا علاقة له بالكل
حب	طمأنينة	كره
الرفض اليهودي للصهيونية	التملص اليهودي	الإذعان اليهودي للصهيونية
العداء لليهود واليهودية	التحيز لليهود واليهودية أو عدم الاكتراث بهم	حب اليهود واليهودية
موضوعي	أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية	ذاتي

س: هل استفدت من المعجم العربي في محاولتك تطوير مصطلح جديد؟

ج: نعم ومن المفيد للغاية الإشارة إلى ضرورة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية. فمثلاً يمكن بعث كلمات قديمة ضمرت مثل (العمران) و(التراحم) للحديث عن الاجتماع الإنساني. ويمكن اكتشاف كلمات مثل (فقه) وهي تتميز عن كلمة (علم) بأنها تستعيد البعد الاجتهادي، وعادةً ما أشير إلى (فقه التحيز) وليس (علم التحيز). ويمكن أن نستخدم أيضاً كلمة (فن) التي هي أكثر شمولاً من كلمة art (أرت) الإنجليزية والتي تعني ما يلي:

١- التطبيق العملي للنظريات العلمية.

٢- جملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة أو عمل.

٣- مهارة يحكمها الذوق والمواهب.

٤- جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال.

٥- النوع من الشيء.

ولعلنا لو استخدما كلمة (فن) بدلاً من عبارة (العلوم) غير الدقيقة وقلنا (فن النفس) بدلاً من (علم النفس) بكل ما تحمل كلمة (علم) من ادعاء لا أساس له في الواقع، أو لعلنا لو قلنا (علوم فنية) أي علوم تعتمد على الذوق والمواهب والمشاعر وليس مجرد الرصد والملاحظة، للاحظنا كثيراً من جوانب الظاهرة الإنسانية التي تفلت من قبضة من يستخدم لفظة (علوم)، خاصة أن (التفنن) هو (التنوع) (تفنن الشيء): (تنوعت فنونه).

ومن المهم للغاية محاولة تأسيس علوم إنسانية (وهيكل مصطلحي) تكون نقطة ابتدائها ليس الاسم، وإنما الفعل أو المصدر أو اسم المعنى الذي يمكن اشتقاق فعل منه (اجتماع- قيام) على عكس الاسم الجامد (الذي ينقسم إلى اسم الذات والجنس)، وهو ما لا يؤخذ من لفظة فعل بمعناه (رجل- غصن- نهر). فالفعل يتميز بكل من السكون والحركة، كما أن إمكاناته التعبيرية والاشتقاقية عالية للغاية. حينما كنت أُدرِّس مادة الأدب النقدي كنت أستخدم كلمة (استنطق) لأصف علاقتي أنا الناقد بالنص، وقد وجدت أن هذا الفعل يحل مشكلة كبرى وهي مشكلة التفسير: هل المعنى الذي يأتي به الناقد هو نتاج رؤيته الذاتية وحسب، يفرضه فرضاً على النص، أم أن المعنى كامن في النص ذاته؟ وهذا تعبير عن إشكالية الذات والموضوع. وباستخدام صيغة (استنطق) الناقد النص يصبح المعنى لا في عقل الناقد ولا في النص ذاته، وإنما نتاج حركة تفاعل بينهما، ولذا يوجد المعنى في نقطة افتراضية تقع بينهما ويلتقيان فيها، فالناقد يقول ما يقول من خلال النص وحده، إذ لا يمكن القول دون النص ولذا فهو يستنطقه، والنص لا يبوح ببعض سره إلا من خلال الناقد، فهو لا ينطق بمفرده وإنما يُستَنطَق، فالواحد في حاجة للآخر.

س: هل استخدمت في كتاباتك كلمات من المعجم العربي اندثرت، أو على الأقل توارت؟

ج: • استخدمت كلمة (ديباجة) التي تعني حسب معجم الرائد:

١- القطعة من الديباج (ثوب لحمته وسداه من الحرير).

٢- ومن الوجه (حسن بشرته).

٣- من الكتاب (فاتحته).

٤- ديباجه الكاتب (أسلوبه).

ومن ثم تفترض الكلمة وجود مسافة بين الشكل والمضمون، وبين الظاهر والباطن وبين الواقع والاعتذاريات، ولكنها لا تستبعد في الوقت نفسه إمكانية التوافق التام والامتزاج (فحسن بشرة الوجه قد يكون رمزاً جيداً ينم عن شخصية صاحبه، وقد يكون قناعاً يخبئ ما وراءه، وكذا الثوب والأسلوب). ومن ثم، فهي كلمة يمكن أن نصفها بأنها مركبة. وأرى أنها مصطلح مهم يمكن للعلوم العربية الإنسانية الاستفادة منه في محاولة دراسة ظاهرة ما، إذ يمكن تفتيتها مع الاحتفاظ بوحدتها. وفي الظواهر ذات الطابع الإيديولوجي الحاد مثل النازية، التي تصاحبها اعتذاريات مصقولة تحاول فرض تفسير ما على حدث أو فعل، فإنها تصبح مصطلحاً حيوياً ومهماً. وفي ظاهرة مثل الصهيونية تشارك فيها قوى مختلفة (متحالفة ومتصارعة، يحاول كل منها أن يفرض تفسيره عليها بما يتفق مع مصلحته وبما يمليه عليه موقعه)، يصبح مصطلح (الديباجة) ضرورياً، وربما حتمياً. وتحل كلمة (ديباجة) إشكالية الفرق بين النموذج من جهة والأقوال والنوايا من جهة أخرى. ولذا بدلاً من أن نقول: (الصهيونية الاشتراكية)، علينا أن نقول: "الصهيونية ذات الديباجة الاشتراكية" باعتبار أن الصهيونية لا علاقة لها بالاشتراكيين. (من الطريف أنني قدمت هذا الاقتراح في إحدى المحاضرات العامة، فاعترض أحد الحاضرين بقوله إنها كلمة لا يمكن ترجمتها إلى اللغات الأوربية. وهو محق فيما يقول، ولكن لِم أجعل أفقي اللغوي والفكري محصوراً بأفقهم؟ أليس هذا هو قمة التحيز ضد الذات؟).

كما أنني متأثر بمعجمي العربي وبإدراكي للمثنى بدأت أرى تركيبية الظواهر. ففي حالة العلمانية ميّزت بين (العلمانية الجزئية) و(العلمانية الشاملة). وفي حالة الصهيونية ميّزت بين (الصهيونية التوطينية) و(الصهيونية الاستيطانية).

في إطار النموذج المركب يمكن استخدام المجاز وسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة، فالمجاز هو اعتراف ضمني بتركيبية العالم واستحالة رده إلى عالم الطبيعة/ المادة الأحادي. والمجاز ليس مجرد زخرفة، وإنما هو أداة لغوية مركبة طورها الإنسان لتساعده على إدراك حالات إنسانية بعينها لا يمكن للغة النثرية العادية أن تحيط بها. واستخدام المجاز ليس أمراً جديداً أو غير مألوف، فنحن حين نتحدث عن الإنسان الاقتصادي أو (رجل أوربة المريض) نستخدم صوراً مجازية تتسم بقدر من التركيب من وجهة نظر صاحبها كما تتسم بمقدرتها التفسيرية للواقع.

٤

المجاز و الحَرْفِية

س: تربط في دراستك بين المجاز والحَرْفِية من جهة والتجاوز والمادية من جهة أخرى، كيف ذلك؟

ج: دعيني أؤكد أن الصور المجازية ليست مجرد زخارف، وإنما هي جزء أساسي من اللغة، فنحن نتحدث عن (عين الماء) و(رجل الكرسي)، كما أنها وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، ولا يمكن أن يعبر عن مكنون نفسه إلا من خلالها. كما أن الصورة المجازية هي وسيلة لإدراك ما لا يمكن إدراكه بشكل مباشر نظراً إلى تركيبيته، ونظراً إلى أنه ينتمي إلى عالم غير المحسوس، ولذا فأنا أربط بين المجاز والتجاوز، كما أربط بين الحَرْفِية والمادية. فالإنسان يستخدم ما يعرف لاستكشاف ما لا يعرف، وهذا هو تركيب الصورة المجازية. نقول: (أكاد أطير فرحاً) أو (أموت غيظاً) في كلتا الحالتين استخدمت حالة معروفة لدى الإنسان يمكن إدراكها بالحواس الخمس (الطيران- الموت) لاكتشاف حالة معنوية هي شدة الفرح أوالغيظ والتعبير عنها.

س: هل يمكن استخدام المجاز كأداة تحليلية؟

ج: الصورة المجازية مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية ورؤية الكون، وهي خير وسيلة للتعبير عنها. إذ يوجد داخل كل نص، مكتوب أو شفهي، نموذج كامن يستند إلى ركيزة أساسية، عادة ما تترجم نفسها إلى صورة مجازية أو صورتين، استخدمها صاحبها (بوعي أو من دون وعي) للتعبير عن هذا النموذج.

ويتجلى النموذج الإدراكي (المجرد) من خلال الصور المجازية بشكل متعين مباشر، وبذلك تتضح مرجعيته النهائية، وقد لا يمكن إدراك طبيعة النموذج وبنيته دونها.

ويجب أن نميز بين الصورة المجازية والجانب المرئي. فالصورة ليست بالضرورة مرئية، بل إنه يمكننا أن نجد صوراً لا يمكن للعقل الإنساني تخيلها، ومع هذا يمكنه أن يحسها ويدركها. ففي قصيدة للشاعر الفرنسي بول فاليري حاول أن يعبر عن حزنه فقال: "إنها تبكي في قلبي/ مثلما تمطر فوق المدينة". إن حاول القارئ تخيل هذين البيتين، فإنه سيخفق في ذلك تماماً، ولذا عليه أن يستجيب لهما بطريقة تستبعد المرئي، وتركز بدلاً من ذلك على كل العناصر في ترابطها. كما أن الصور يمكن أن تكون سمعية، بل إن الصمت نفسه يمكن أن يكون صورة مجازية ("يا عروس الصمت والزمن الوئيد").

ومنهج تفسير النصوص من خلال الصور المجازية منهج معروف في الدراسات الأدبية. وللتوصل إلى النموذج الكامن في نص ما، أدبياً كان أم غير أدبي، شعراً كان أم نثراً، من خلال تحليل الصور المجازية، يقوم الباحث بقراءة النص عدة مرات حتى يضع يده على الصور الأساسية المتواترة، ويحاول أن يربط بينها، ويعرف دلالتها من خلال السياق الذي ترد فيه، ثم يجرد منها نموذجاً معرفياً يقرأ النص في كليته من خلاله، ومن ثم تتحول أجزاء النص التي قد تبدو مبعثرة إلى كلٍّ متماسك. فعلى سبيل المثال، حين يقرأ الباحث مسرحية (ماكبث) لشكسبير فإنه سيقرؤها على أنها نص مسرحي متعاقبة أجزاؤه، ولكنه سيلاحظ تواتر صور عديدة، من أهمها صورة الدم التي يستخدمها كل من ماكبث وزوجته بشكل متكرر. وبعد دراسة السياقات المختلفة التي ترد فيها صورة الدم، سيربط بين صور الدم المتكررة وسيلاحظ تطورها، فالليدي ماكبث في البداية تخبر زوجها أن الدم الذي لطخ يديه به (بعد قتله ضيفه وصديقه وقريبه ومليكه) هو عبارة عن بقع يمكنه أن يغسلها ببساطة. ولكنها مع نهاية المسرحية تجد أن (كل عطور بلاد العرب) لن يمكنها أن تمسح بقع الدم التي لوثت بها يديها. إن صور الدم مرتبطة بالإحساس العميق بالندم الذي يشعر به البطلان بسبب الجريمة التي اقترفاها، ومحاولتهما إخفاء هذا الشعور دون جدوى. وينتهي الأمر بأن تنتحر الليدي ماكبث، أما ماكبث فيلقي بنفسه في أحضان الحتمية والقدرية، ويرتكب الجريمة تلو الأخرى، ومع هذا يظل إحساسه بالندم قوياً حتى وهو يخوض في (بحار الدم).

س: عنوان أحد كتبك اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ما علاقة المجاز بهذين المفهومين؟

ج: • إذا كانت اللغة النثرية المباشرة بوسعها أن تعبر عن الأحداث العادية، فإن التعبير عن حالات إنسانية مركبة يتطلب المجاز. فلا يمكن أن تعبر عن التجارب العميقة بلغة نثرية مباشرة، ("سأطير من الفرح" و"سأموت من الضحك" و"سأريك نجوم الظهر"). فإذا كان هذا ينطبق على بعض العواطف الإنسانية المركبة، فما قولك في محاولة فهم (الإله)؟ هل تصلح هنا اللغة النثرية لإنجاز ذلك؟ القرآن مليء بالمجاز، ولا يمكن فهم النص القرآني إلا بفهم المجاز، فإذا ورد في القرآن آية مثل ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ٤٨/ ١٠]، هل يمكن أن نفهمها بشكل حرفي؟ والمجاز في القرآن له بنية خاصة، فهو يعبر عن الرؤية التوحيدية. والرؤية التوحيدية -كما أراها- تأخذ شكل هرم، قمته هي الله سبحانه وتعالى، غير منظورة، ومع ذلك فهي التي تعطي العالم التماسك والمعنى والهدف والغاية والحركة. ومن ثم نجد أن معمار المسجد مبنيٌّ على عدم التركيز على أي مركز، على عكس الكاتدرائيات مثلاً، فالكاتدرائية حين تدخلها ستجد ممراً طويلاً يقود بصرك لتجد المذبح وتمثال العذراء وطفلها المسيح فهذا هو مركز الكاتدرائية. وهذه التجربة البصرية هي محاولة لنقل فكرة التثليث والتجسيد. أما إن دخلت مسجداً، وليكن مسجد السلطان حسن فستجد بوابة شاهقة، ثم بهواً صغيراً وحائطاً مزيناً، وتضطر أن تنعطف يساراً ثم تصعد سلماً. وفي الطريق قد ترى نافذة وقد ترى السماء. وحين تدخل صحن الجامع ستجد الشمس قد غطته، وتبحث عن القبلة فلا تراها لأن شرفة المقرئ تغطيها. وحينما تصل إلى القبلة تجد عليها زخارف بسيطة وهي شبه فارغة لأنها تشير إلى الما وراء.

النمط نفسه تجده في المجاز في القرآن، انظر إلى الآية ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٧٤]. المجاز هنا يشتت المركز؛ نبدأ (بقسوة القلوب) وهي فكرة معنوية مجردة فتقارن بال(حجر)، وهو شيء محسوس، لتقرب المعنى، ثم تضاف عبارة ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ بمعنى تبدأ عملية التشتيت، ثم تأتي صورة محسوسة متناقضة مع سابقتها ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ وهذا عنصر حسي ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾

وهذا عنصر معنوي. كل هذا يؤدي إلى تشتيت المركز حتى يختفي تماماً تقريباً لكنه يقربنا من المعنى، فالتشتيت هنا يهدف إلى منع التجسيد وتأكيد وحدانية الله الذي ليس كمثله شيء.

ولننظر كيف ينقل القرآن الكريم مفهوم الله إلى عقل الإنسان القاصر عن طريق الصورة المجازية المركبة: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾... [النور: ٢٤/ ٣٥] ويا لها من صورة مجازية متواضعة، ولكنها تعكس لعقل الإنسان القاصر فكرة اللامتناهي. ثم ينطلق القرآن من هذه الصورة المجازية فيكثفها: ﴿ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾ ...[النور: ٢٤/ ٣٥]. وهكذا خرجنا من الصورة المجازية المتواضعة المستقرة في عالم الحدود إلى صورة أخرى تكاد تكون لا متناهية، فعقل الإنسان حينما ينظر إلى الكوكب الدري، فإنه يشعر بالرهبة، ولكن الرهبة هنا لا تزال رهبة أمام المخلوق، ولكنها مع هذا تصلح إشارة إلى الرهبة التي يجب أن يمارسها الإنسان أمام الخالق: صورة مجازية وحسب، إذ يظل الله وحده هو اللامتناهي. ثمة مركز هنا ولكنه مركز غير مرئي ثم بعد اقتراح اللانهائي والإيحاء به نعود مره أخرى لعالم المألوف: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾... [النور: ٢٤/ ٣٥]. مازلنا في عالم النور الإلهي، ولكننا انتقلنا من المشكاة إلى الكوكب ثم نعود إلى وقود المشكاة، إلى تلك الشجرة المباركة التي أخذ منها الزيت، ثم نصل إلى الزيت نفسه: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ ...[النور: ٢٤/ ٣٥]. وهكذا تزداد الصورة المجازية كثافة بإضافة الأبعاد لها. ويزداد تشتيت المركز لمنع التجسد، ولا يمكن أن ندعي أننا ندرك الذات الإلهية إدراكاً كاملاً في نهاية الآية، فهو عز وجل ليس كمثله شيء، وإن كنا قد اقتربنا في إدراكنا بعض الشيء.

هذا هو الموقف التوحيدي من المجاز والنص، أن نحاول أن نقترب من الله تعالى، أن نحاول أن ندرك بعض كنهه -عز وجل- ولكنه يظل غير ملتحم بنا ولا نحاول الالتحام به، وهذا ما عبر عنه القرآن بعبارة ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٥٣/ ٩]: أي تظل هناك مسافة بين الخالق والمخلوق، حتى لو اقترب أشرف المخلوقات من خالقه. هذا الاتصال والانفصال يتردد صداه في الكون، فالإنسان يعيش في الطبيعة متصلاً بها، مستخلفاً فيها، ولكنه منفصل عنها، فثمة مسافة تفصل بينهما. والمجاز هو أيضاً لغة الاتصال والانفصال، فحينما يقول القرآن ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ

كَمِشْكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ﴾، نحن نعرف المشكاة والمحسوس النسبي ولكننا لا نعرف الله المجرد المطلق. ولكن الله سبحانه يُبَسط لنا الأمر بأن يشبه نوره بنور المشكاة، فهذه علاقة اتصال. ولكن حين يقول القرآن: إن الله يشبه المشكاة التي فيها مصباح، فإن حرف التشبيه يؤكد المسافة بين الخالق والمخلوق، وهذه هي علاقة الانفصال.

س: وماذا عن علاقة المجاز بوحدة الوجود؟

ج: • دعاة وحدة الوجود (والتجسد المادي)، يلغون علامة التشبيه فتلغى المسافة التي تفصل الخالق عن مخلوقاته، فيحل الخالق فيها ويتوحد به، فيتأله الإنسان.

س: ما ذكرت يثير قضية دور المجاز في عملية تفسير النصوص الدينية؟

ج: • أنا سعيد أنك طرحت هذا السؤال عليَّ نظراً لأهميته، فأنا أذهب إلى أن النصوص المقدسة نصوص مجازية توليدية، لا يمكن فهمها إلا بإدراك طبيعتها المجازية. فهي نصوص تشير إلى عالم الطبيعة المركب وعالم الإنسان الأكثر تركيباً، وإلى الدنيا والآخرة، وإلى عالم الشهادة وعالم الغيب، وإلى عالم الحواس وما وراء الحواس، فهي نصوص تتسم بالثنائية. ويقف هذا على طرف النقيض من النصوص العلمانية فهي نصوص تتسم بالدقة وعدم الإبهام، إذ ترتبط فيها المفاهيم والكلمات بأشياء حسية أو مادية، فهي تشير إلى عالم الحواس والمادة، أو إلى أشياء وظواهر تتحرك داخل السطح المادي وحسب. فالفرق بين النص المقدس والنص العلماني هو مثل الفرق بين الشِّعر (الذي يتعامل مع ظاهرة الإنسان) والمعادلة الجبرية (التي تتعامل مع عالم الأرقام الذي لا يعرف الضحك أو البكاء). فالمعادلة الجبرية قد تتسم بالدقة، ولكنها الدقة التي تستبعد الإنسان.

ولا يمكن إنكار أن ثمة طرقاً بسيطة ومباشرة للتعبير، كاللغة الرياضية وإشارات مورس واللغة التلغرافية والتعبيرات النثرية المباشرة، فهي كلها قادرة على التعبير بكفاءة ودقة عن مطالب بسيطة مثل: "أرسل مئتي جنيه". أو "١ + ١ = ٢"، أو عن حالات شعورية بسيطة مثل "الجو حار اليوم"، أو عن النية والقصد مثل "أنوي الذهاب إلى دمنهور غداً". ولكن للتعبير عن العلاقات والمشاعر الإنسانية المركبة

يحتاج المرء إلى لغة أكثر تركيباً، لكي يعبر الإنسان عن مكنون قلبه، أو لكي يصف موقفاً إنسانياً مركباً. فإن مثل هذه اللغات والتعبيرات لا يمكنها أن تفي بالغرض. ومن ثم لا بد من اللجوء للمجاز؛ لأنه يساعدنا على تضييق المسافة بين لغة الإفصاح والواقع المركب، ويحول المسافة بينهما مجالاً للتفاعل. إن المجاز يولد قدرة على التعبير عن المركب واللامحدود، ويربط غير المعروف وغير المحسوس بالمعروف والمحسوس، والمعنوي بالمادي، دون أن يمزجهما عضوياً فيصيرا شيئاً واحداً. من دون مجاز لا يمكن إدراك الله الذي هو رب المحدود واللامحدود، وهو متجاوز (مفارق) للمخلوقات وليس كمثله شيء. وإذن فالسؤال: "هل الله موجود"؟ - إن طُرح في إطار علماني مادي - سؤال سخيف لا معنى له. فالله موجود ولكن وجوده ليس وجوداً ككل الوجود، لأن الله لا يتجسد في أي إنسان أو أي شيء، ومن هنا تعجز اللغة الرياضية عن التعبير عن وجوده، ولا بد من لغة مجازية للإجابة عن السؤال، ولذا فإن الحضارة الإسلامية العربية تزخر بالمجاز، ولا تلجأ إلى الرموز إلا نادراً (إلا في كتابات الحلوليين وغلاة الشيعة). فالمجاز كما أسلفت يؤكد علاقة الاتصال والانفصال، فحين نقول: "هو كالأسد"، فنحن نقول: إنه يشبه الأسد، ولكننا نقول في الوقت ذاته: إنه ليس أسداً. وحينما أقول: "أكاد أطير فرحاً" فقد ربطت الطيران بالفرح، ولكنني في الوقت نفسه أكدت انفصالهما؛ إذ إنني أقول في واقع الأمر أيضاً أنني لا يمكنني أن أطير فرحاً. فطرفا المجاز منفصلان متصلان، فالمجاز يؤكد الثنائية، وهذا ما تؤكده علامة التشبيه، فهي تربط بين العنصرين وتفصل بينهما. وعلاقة الاتصال والانفصال هي علاقة الخالق بمخلوقاته في الإطار التوحيدي. فالإله متجاوز للتاريخ والطبيعة لا يتجسد فيهما، ولا يمكن تصويره، ولا يمكننا إدراكه في كليته، فهو مفارق لنا، مختلف عنا، ولكنه لا يهجرنا بل يهدينا سواء السبيل، ولكنه لا يمتزج بنا ولا يحل فينا ولا يكمن في أي من مخلوقاته.

والرمز هو جزء من لغة المجاز أيضاً، ولكنه يعني ذوبان طرفي المجاز الواحد في الآخر. ولتبسيط الأمور سأضرب مثلاً بسيطاً: يدخل رجل شجاع الغرفة فتقول: "جاء الأسد". فالأسد هنا هو الرجل والرجل هو الأسد، والعلاقة بينهما ليست علاقة اتصال وانفصال، إذ إن الحدود بينهما قد ذابت وزالت وأصبح الأسد هو

تجسيد الرجل. في رواية (العجوز والبحر) لإرنست هيمنجواي، الرواية كلها عن صياد عجوز أمسك سمكة كبيرة بطرف سنارته ولكنه لا يقوى على أن يحملها إلى قاربه. وتبدأ أسماك القرش في الهجوم على السمكة والتهام لحمها قطعة قطعة. ومع علمه أنه لن ينجح في حمل السمكة إلى قاربه، وأن أسماك القرش ستلتهمها إلا أنه يصر على الصمود والاستمرار في معاناته. السمكة الكبيرة هنا رمز لشيء ما، ولذا نجد النقاد الأدبيين كل واحد فيهم يأتي بتفسير مختلف لدلالتها. فهناك من يقول: إنها رمز عداء الإنسان للطبيعة وانتصاره عليها، وهناك من يقول العكس: إنها رمز انتصار الطبيعة على الإنسان، وهناك من يقول: إنها رمز أن حياة الإنسان في هذا الكون أمر مأساوي، ولكن الإنسان من خلال صموده يمكنه تجاوز وضعه المأساوي هذا، ويسبغ معنى على العالم. وهناك من يقول عكس ذلك: وهو أن الصمود والاستمرار في المعاناة هو دليل على عبثية الكون الذي نعيش فيه، فهو كون بلا معنى، وبذلك لا يوجد أي بعد مأساوي. ولذا نجد أن الرموز والأيقونات والتماثيل والصور تحل محل الصور المجازية في المنظومات الحلولية، إذ إن الإله في إطار هذه المنظومات قد امتزج مع مخلوقاته وتوحد بها، ولم يعد له وجود خارجها، وعلاقتنا به علاقة التحام وذوبان (وليس اتصال وانفصال)، مما يعني إلغاء المسافة والثنائية. ولذا فإدراك الإله المتجسد في كليته يصبح أمراً ممكناً، فالتجسد يجعله كائناً مادياً داخل إطار الطبيعة/ المادة. ولذا نجد أن الحضارة الغربية الحديثة الغارقة في التجسد والحلول تزخر بالرموز والأيقونات والصور.

س: أنت مهتم بالمجاز وتربطه بالتجاوز، فما هي الصورة المجازية الأساسية في المنظومة الحلولية، وهل لهذا علاقة بالتاريخ؟

ج: كما بينت من قبل أضع في مقابل الحلول مقدرة الإنسان على التجاوز، ومع الحلول الكامل ينتهي التجاوز ويصبح المقدس زمنياً وتلتحم الأجزاء في الكل وتذوب فيه وتصفى كل الثنائيات وتملأ كل الفراغات، ولذا فالصورة المجازية العضوية (organic) أي رؤية العالم وكأنه مثل النبات والحيوان، متلاحمة أعضاؤه بحيث لا يمكن فصل الجزء عن الكل، لأنه لو حدث وفصل أحد أعضاء الكائن

العضوي لمات هذا الكائن أو تغيرت هويته تماماً. إن الصورة المجازية العضوية تصفي كل الثغرات والمسافات والثنائيات. هذه الصورة المجازية العضوية تعبير متبلور عن الرؤية الحلولية. ويمكن القول: إن الصورة المجازية العضوية النازية للتاريخ مثل جيد على ذلك، فهي تذهب إلى أن الإنسان الألماني والأرض الألمانية أو المجال الحيوي الألماني يحل فيهم الإله أو الروح الشعبية الألمانية، فتربطهم جميعاً برباط عضوي لا يمكن فضه. ويجب أن نلاحظ أن هناك ما أسميه (ثالوث الحلولية) وهو الإله والإنسان والأرض، وهو يعبر عن نفسه تحت أسماء مختلفة، ففي حالة النازية عبر عن نفسه من خلال ثالوث آخر: الروح الشعبية الألمانية (الله)، والشعب الألماني (الإنسان)، والأرض الألمانية (الأرض). وسنجد أن الصور المجازية العضوية نفسها هي المدخل لفهم الرؤية الصهيونية للتاريخ. الشعب اليهودي تربطه علاقة عضوية بالأرض اليهودية بسبب حلول الإله في كليهما. ولهذا السبب يتطلع اليهودي دائماً للعودة، وتاريخه خارج أرض الميعاد، تاريخ مذابح واضطهاد، وهو بمنزلة انحراف عن التاريخ اليهودي الحقيقي الذي لا يتحقق إلا في الأرض اليهودية. ويجب ملاحظة أن العلاقة العضوية علاقة حتمية فتطلع اليهودي للعودة ليست مسألة من اختياره، وإنما هي تكاد تكون مسألة فسيولوجية.

الرؤية الإسلامية (خاصة السنية) تبتعد عن الصورة المجازية العضوية، فيمكن تلخيص جوهر الرؤية الإسلامية للتاريخ في العبارة القرآنية ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٥٣/ ٩]. فأشرف المخلوقات في أشرف اللحظات لم يلتحم بالإله. نعم الله أقرب إلينا من حبل الوريد لكنه لا يجري في عروقنا لأنه ليس كمثله شيء. ثمة مسافة بين الخالق والمخلوق وثمة ثنائية أساسية يتردد صداها في الكون. والثنائية غير الإثنينية، فالثنائية هي وجود طرفين يتسمان ببعض الاختلاف ويتفقان في كثير من الوجوه، ولذا يتفاعلان تفاعلاً إيجابياً، وهذه ثنائية الخالق والمخلوق، فالإنسان بوسعه أن يتفاعل مع الخالق. أما الإثنينية فهي وجود طرفين مختلفين تمام الاختلاف، ولذا لا مجال أمامهما سوى الصراع والقتال حتى الموت فيصفي أحد الطرفين الطرف الآخر وتسود الواحدية والعضوية. الثنائية لا يمكن التعبير عنها بالصورة المجازية العضوية، فلا الأرض ولا الشعب موضع الحلول، ولذا ثمة مسافة بين الواحد والآخر.

س: ما علاقة المجاز بالتفسيرات الحَرْفِية؟

ج: يقوم المجاز بتحرير النص القرآني من فضائه الزماني والمكاني (شأنه في هذا شأن المقاصد)، فتصبح الآية ذات دلالة إنسانية عالمية تتجاوز المناسبة المباشرة، ومن ثم تتضح مقدرة النص القرآني التوليدية وأنه صالح لكل زمان ومكان. فعلى سبيل المثال نأخذ ما جاء في القرآن من نهي لنا عن عبادة الأوثان ونرى أنه مجاز، بمعنى أن المقصود ليس التماثيل (الأصنام) وإنما شيء أعمق، وهو ألا يعبد الإنسان الله (المفارق لعالم المادة)، وإنما يعبد شيئاً يوجد داخل عالم الزمان مثل السلع. ومن هنا يمكننا أن نُولِّد من القرآن تفسيراً لظواهر مثل التسلع والتوثن، أي أن يرى الإنسان خَلاصهُ في الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك، بحيث تصبح السلعة هي الوثن الذي يعبده (بالمعنى المجازي) دون الله. فحينما ينهانا القرآن عن عبادة الأوثان فإنه في واقع الأمر ينهانا عن الانغماس في الاستهلاكية التي تهدد كل ما هو نبيل وعظيم للإنسان. ومن هنا قولي: إن المجاز يؤدي إلى التجاوز. أما الحَرْفِية فهي تطابق بين النص القرآني ووقائع محددة داخل الزمان والمكان وتربطه بهما.

في الإطار الحلولي، كما أسلفنا تلغى المسافة وتصفى الثنائية وهذا ما يحدث للنص القرآني في الإطار الحلولي، إذ تلغى المسافة بين النص القرآني والواقع، فيتطابق مع الواقع، وعليه لا مجال للتجاوز أو للمجاز. وتظهر التفسيرات الحَرْفِية. فيذهب المفسرون الحرفيون إلى أن النص القرآني ينهى عن عبادة الأوثان بمعنى عبادة الأصنام وحسب. ولذا يقوم بعض المسلمين المنغمسين في عبادة السلع (ربما عن غير وعي)، بهدم التماثيل خوفاً من أن يعبدها أحد. ولذا فإني أرى أن الهجوم على لغة المجاز هو هجوم على فكرة الإله المفارق للعالم.

س: من الواضح أنك تذهب إلى أن ثمة خللاً في المنهج الذي يتبعه المفسرون الحرفيون وفي تصورهم لعلاقة النص القرآني بالواقع؟

ج: المفسرون الحَرْفِيون ينسون أن القرآن لا يتطابق مع التاريخ أو مع القوانين العلمية، فهو الذي يُحكم به على التاريخ والواقع وليس العكس، إذ لا يجوز المطابقة بين المطلق الإلهي والنسبي البشري. التاريخ الذي جاء في القرآن هو تاريخ

مقدس، وليس تاريخاً زمنياً، تاريخ يضع المقاييس والمعايير التي يمكن من خلالها محاكمة التاريخ الزمني، فتاريخ المسلمين ليس تاريخاً إسلامياً، إنه تاريخ المسلمين في استقامتهم أو حيدتهم عن جادة الصواب، والقرآن يحاكم هذا التاريخ. وهذا هو جوهر الرؤية الدينية. إنه يطرح مجموعة من القيم الثابتة المتجاوزة لسلوك الإنسان يمكن الإهابة بها ومحاكمة الإنسان من منظورها. ولذا لا يمكن -كما يفعل البعض- أن نحاول تفسير التاريخ المقدس بالتاريخ الزمني. فإذا وجد أحدهم مثلاً نقشاً باسم إبراهيم يقولون: ها قد ثبت كذا وكذا. قصة سيدنا إبراهيم كما وردت في القرآن فيها عظات وعبر وإطار مرجعي نستخدمه للحكم على واقعنا وواقع الآخرين في أي مكان في العالم. وقد يجد أحدهم حجراً يشير إلى الكاهن (يويو) فيصيح فرحاً هذا هو سيدنا يوسف. لكن قصة سيدنا يوسف لها شأن آخر. ولذلك نجد القصص القرآني لا يأتي بالتاريخ الكامل للشخصيات التي ترد فيه، سواء كانوا من الخيرين أو الأشرار. ما يرد في القرآن هو مشاهد مفصلية معينة، لها دلالة ومغزى. ويقف هذا على طرف النقيض من التوراة التي إن جاءت على ذكر ملك ذكرت كل تفاصيل سيرته. هذا تاريخ زمني ضُمِّن في تاريخ مقدس، وقد تسبب هذا في عدة مشاكل من بينها أن ثمة اكتشافات أثرية تُبيِّن أن ما جرى في قصص التوراة لم يقع في فلسطين وإنما في أماكن أخرى، أو لم يقع على الإطلاق. إن ربط التاريخ المقدس بالتاريخ الزمني أضفى قداسة على التاريخ وعلى اليهود الفاعلين الأساسيين في هذا التاريخ.

إن ربط القرآن بالعلم أو التاريخ هو نوع من أنواع المادية في التفسير وخروج بالقرآن من مجال المطلق إلى مجال النسبي. إن المقدرة التوليدية للقرآن لا تأتي من كونه متطابقاً مع التاريخ الزمني أو مع العلم، وإنما تأتي من أنه تضمن إطاراً عاماً لما يجب أن يكون عليه الإنسان والمجتمعات الإنسانية. القرآن يتحدث عما ينبغي أن يكون وليس عما حدث أو عما هو قائم. وإن حدث تطابق بين النص القرآني والعلم والتاريخ، فهذا يجب ألا يزيد ولا ينقص من الإيمان. بل إن بعض المفسرين الحرفيين يتوصلون إلى حوار (سيناريو) عام ومجرد يستخدمونه لتفسير كل صغيرة وكبيرة من أحداث التاريخ (وليس الأنماط العامة المتكررة أو السنن)، وهم يزعمون أن هذا الحوار (السيناريو) آخذ في التحقق أمام عيوننا الآن وهنا. فإن حدث حادث أو وقعت واقعة فإنهم يهرعون إلى النص القرآني، ويقولون: لقد تنبأ القرآن بهذا، فقد جاء في

الآية كذا أن كذا وكذا سيحدث. وهذا سقوط فيما أسميه "التفسير بأثر رجعي". إنهم يعيشون في ظلال العلم الطبيعي المادي، ويحاولون إعادة صياغة الرؤية الإسلامية منطلقين من هذا العلم وليس من منطلقات إسلامية، فهم يتصورون أن العلوم الطبيعية توصلنا للحقيقة الكاملة الواضحة البسيطة. وأعلق ساخراً على هذا بالقول: "إن تفسيرات الإعجاز العلمي للقرآن تبدو وكأنها تريد أن تثبت أن الله عالم طبيعة لا بأس به وأنه مؤرخ لا يشق له غبار". ومن المفارقات أن سطوة العلم الطبيعي وعلم التاريخ قد تم تقويضها في الغرب، في حين أن مفسرينا الحرفيين لا يزالون يعيشون في عصر الانبهار بالعلم الطبيعي وبعلم التاريخ، ويتصورون أن هذا هو المدخل الوحيد لدراسة الإنسان، مع أنه من المستحيل تفسير سلوك الإنسان من هذا المنطلق. كما أنه يغيب عن المفسرين الحَرْفِيين أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بكل معاني النص القرآني ومراميه، فالعقل الإنساني قاصر ونسبي، في حين أن القرآن كامل ومطلق، ولا يمكن الإحاطة به تماماً وبشكل نهائي. أليس هو كلام الله؟ وهل بمقدور البشر إدراك الإله في كليته وهو ليس كمثله شيء؟. وإذن نجد أن الإطلاق ينتقل من النص القرآني إلى المفسر الحَرْفِي الذي يتصور أنه أحاط بالمعنى الكلي للنص، ومن ثم يتخلى عن التواضع الذي هو جوهر التقوى وعما أسميه النسبية الإسلامية.

س: هل هي معركة بين النسبي والمطلق؟

ج: النسبية الإسلامية غير النسبية العلمانية التي أسميها (النسبية المطلقة) أو (النسبية الشاملة)، أما النسبية الإسلامية فهي (نسبية نسبية). فبينما تذهب النسبية العلمانية إلى أنه لا توجد مطلقات من أي نوع، ولذا تصبح هي ذاتها مطلقاً، فإن النسبية الإسلامية تذهب إلى أن عقل الإنسان محدود، وأن النص القرآني يتجاوزه، وأننا وإن كنا لن نصل إلى الحقيقة المطلقة واليقين المطلق، فإننا لنا مرجعية نهائية مطلقة هي المنظومة المعرفية والأخلاقية المتضمنة في القرآن والسنة. ولذا فنحن نؤمن بالآية: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٨٥]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ١٢/ ٧٦]. ولكننا نؤمن أيضاً وفي الوقت ذاته بأن النص القرآني يحثنا على أن ننظر من حولنا لنرى كيف بدأ الخلق، ولنعرف سنن الكون. ورغم أنها معرفة غير كاملة إلا أنها تكفي لندير شؤون حياتنا. مثل هذا الموقف الأصولي

التوحيدي يتسم بالتواضع والتقوى والخشوع، فالمفسر يقدم تفسيره باعتباره تفسيراً واجتهاداً وحسب، وليس الحقيقة النهائية. أما المفسر الحَرْفي فهو يقدم تفسيره باعتباره الحقيقة البسيطة الواضحة النهائية واليقين المطلق، وكأنه قانون علمي مادي توصل له صاحب التفسير، فمع أن القرآن هو كلام الله إلا أن هذا المفسِّر أدرك معناه تماماً وفسَّره للناس، ثم يقدم تفسيره على أنه كلام الله البسيط الواضح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو في واقع الأمر كلامه هو، وبما أن النص يحوي التاريخ والعلم والواقع وحيث إنه لا اجتهاد مع النص، يصبح النص والواقع والإله والمفسر شيئاً واحداً. هذا هو النموذج الكامن وراء التفسيرات الحَرْفية.

ثم يتدهور الأمر على المستوى الشعبي فيتم تَشْيِيء النص القرآني وتصبح كلماته أشياء داخلها قوى كامنة فيها، يمكن لشخص بعينه أن يوظف هذه القوة، وهذا إغراق في المادية. ويذهب البعض إلى القول بأن قراءة كل حرف في القرآن بحسنة، لكن كل حرف بمفرده ليس له معنى، ولذا تجد أناساً كثيرين يقرؤون القرآن دون تمعن في معانيه، حتى يحصلوا على أكبر قدر ممكن من الحسنات. ثم يزداد الأمر تدهوراً حين يؤكد البعض أنك لو قرأت سورة كذا ٢٧ مرة فإنك ستشفى من مرض كذا، أو سترب تجارتك، أو ستتزوج من امرأة جميلة وثرية إلخ، وهنا نكون قد تركنا عالم الإيمان ودخلنا عالم السحر والسببية المادية الضيقة، فالإيمان هو طاعة الله والانصياع لمشيئته، أما السحر فهو تطويع الله ليخدم مشيئة الساحر. حينما يتلو الإنسان آية عدة مرات، فالهدف هو التبرك بها وإدراك حدوده، والدعاء لله أن ييسر له السبيل. ولا شك أن هذا سيُقوي من عزيمته ويشرح صدره ويُدخل على قلبه السكينة، ومن هنا ضرورة الخشوع في أثناء التلاوة، أما أن يُكرر الآية عدة مرات بعد أن يكون قد طلب من الله شيئاً مادياً محدداً، فهو يشبه من بعض الوجوه الساحر الذي يتلو تعويذته وهو يعرف مسبقاً أثرها السحري المعجزا ولأضرب مثلاً طريفاً على الحَرْفِية، وكيف أنها تشيِّئ الكلمات وتسقط في مادية بلهاء. في إحدى المدن الصغيرة في الولايات المتحدة وجدوا أن كلمة (hello) أي (مرحباً) مقطعها الأول هو (hell الجحيم)، فقرروا أن تصبح كلمة (مرحباً) هي (heaveno). وهي كلمة بطبيعة الحال لا معنى لها، وأعتقد أنها انقرضت. إن الوجدان الشعبي غارق في المادية يدور في عالم الأشياء، ومن هنا سعادتهم البالغة حين وجد أحدهم في ألمانية أن مجموعة من الأشجار والفراغات

الموجودة كونت كلمة (الله)، وحين سرت شائعة في بعض الأوساط أن أحد رواد الفضاء حين هبط على سطح القمر سمع الأذان! ثمة بحث يائس في عالم الأشياء عن شواهد مادية عن وجود الماوراء، وهو بحث دوافعه نبيلة ولكنه سقط تماماً في الإطار المادي باتباعه منهج خاطئ.

س: هل الحَرْفِية مترادفة مع الأصولية؟

ج: يخلط كثيرون بين الحَرْفِية والأصولية، مع أن الفرق بينهما شاسع، وهذا يعود إلى أننا نقوم بترجمة المصطلحات دون إدراك المفاهيم الكامنة وراءها، فترجمنا كلمة (Fundamentalism) الإنجليزية والتي تعني حَرْفِياً الأصولية، ونقلناها من المعجم اللغوي والحضاري الغربي إلى معجمنا اللغوي والحضاري دون إدراك المفاهيم الكامنة في المصطلح والتي تحدد معناه الدقيق. وهذا المصطلح في المعجم الغربي يشير بالدرجة الأولى إلى التفسيرات البروتستانتية (الحَرْفِية) للعهد القديم والجديد، أي إنه يجعل الأصولية والحَرْفِية مترادفين، أما في السياق العربي الإسلامي فالأمر جد مختلف. فالحَرْفِية، كما أسلفت، هي ثمرة الحلولية التي تلغي المسافة بين الخالق ومخلوقاته، فيتوحد بها ويصبح في العالم جوهر واحد، ويصبح لكل الظواهر بُعد واحد، بما في ذلك كل النصوص، وبذلك يصبح للنص القرآني معنى واحد مباشر واضح ودقيق، بوسع المفسِّر أن يصل إليه ببساطة دون اجتهاد ولا إعمال عقل، وكأن النص يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة مثل القاعدة العلمية أو اللغة الجبرية. وما على الإنسان إلا أن يفتح القرآن فتقع عيناه على أي آية فيدرك معناها على الفور. وينتج عن هذا اجتزاء النصوص، بحيث يمكن للمفسِّر أن يبحث عن الآية التي تناسبه، متناسياً الآيات الأخرى. فإذا كان عدواً لليهود فإنه كما بعض الإسلاميين، وحتى غير الإسلاميين، يأخذ آية مثل ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانًا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٨٢]، وينسى أو يتناسى الآية التي تقول ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ٨]. فاجتزاء النص القرآني، وتفسيره تفسيراً حرفياً، وإنزاله على الواقع، ينم عن عدم احترام للنص القرآني في تركيبيته وتعدد معانيه

ودلالاته. ولذا فأنا أطالب بتعديل القاعدة الفقهية المعروفة "لا اجتهاد مع النص" لتصبح "لا اجتهاد مع النص في كليته". وأعتقد أن هذا التعديل سيضع حداً للتفسيرات الحَرْفِية ولتطويع النص.

ونتيجة لحلول الخالق في مخلوقاته وكمونه في العالم، ونتيجة لإلغاء المسافة بينه وبين مخلوقاته نجد أن التفسيرات الحَرْفِية تذهب إلى أن النص القرآني يتطابق مع الواقع المادي ومع التاريخ الزمني، وأن كل ما ورد في القرآن يمكن التدليل عليه علمياً، وأن القصص القرآني تحقق حَرْفِياً في التاريخ. نتيجة لذلك يذهب الحَرْفِيون إلى أن المؤمن الحق عليه أن يفهم معنى الآيات بلفظها مباشرة دون محاولة للتفسير والاجتهاد. فحينما يقول القرآن: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ...[الفتح: ٤٨/ ١٠] أو ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ ...[الأعراف: ٧/ ٥٤]، هذه الآيات لا بد أن تؤخذ حَرْفِياً، وأن نؤمن بأن الله له يد وأنه جلس على كرسي ضخم يقال له العرش. وقد قرأت بعض التفسيرات الحَرْفِية لوصف القرآن للجنة فوجدتها مغرقة في المادية والحسية، مع أن الحديث الشريف الوارد في البخاري يشير إلى وصف الجنة بالإشارة إلى أن (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خَطر على قلب بشر)، وأشار الحديث إلى الآية الكريمة: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ٣٢/ ١٧]. والمفسرون الحَرْفِيون يتصورون أنهم في حَرْفِيتهم يمنعون الانحراف والتلاعب بالنص القرآني، وقد تكون نيتهم خالصة، ولكن التفسير الحَرْفِي يؤدي إلى عكس ما يرمون إليه، إذ إن التفسيرات الحَرْفِية تؤدي إلى التجسد وإلى التشبيه أي أنسنة الإله، ومن ثم تأليه الإنسان، وفي نهاية الأمر إلى الرؤية المادية. والقول نفسه ينطبق على التفسير الحَرْفِي للآية ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ١١٥]، إذ إنها تفسر حَرْفِياً بأن الله هو العالم، ولكن هذا يعني أن العالم هو الله. ولكن ثمة مفارقة هنا، لأن هذا الحديث يعني في واقع الأمر أنه إذا كان النص القرآني متطابقاً تماماً مع قوانين الطبيعة والتاريخ، فكلام الله المتجاوز يصبح هو قوانين الحركة وقوانين الحتمية التاريخية. ولذا نجد كثيراً من المفسرين الحَرْفِيين يقومون بنزع الآيات من سياقها، ومن ثم من إطارها المرجعي النهائي، أي إن التفسيرات الحَرْفِية تتجاهل النظرة الكلية للنص القرآني، ثم تلوي عنق الآيات وتجعلها تتطابق مع واقعة تاريخية هنا وقانون علمي هناك. أليس هذا هو ذاته جوهر

التفسيرات المادية، التي تجعل المحك الوحيد لمصداقية أي قول هو مدى تطابقه مع الواقع المادي؟

س: ما هي الأصولية إذن؟

ج: تقف الحَرْفِية على طرف النقيض من الأصولية في الإسلام، فالأصولية هي رفض لبعض الممارسات والتفسيرات التي يرى الأصوليون أنها تتنافى مع تعاليم الدين، وهي دعوة إلى إعمال الفكر وممارسة الاجتهاد لتجديد الثوابت والأصول الفكرية والمعرفية للدين، فالأصولية دعوة للعودة إلى أصول الدين الأولى وممارسات واجتهادات الأولين والصالحين والحكماء، ومحاولة تفسيرها تفسيراً جديداً، وتوليد معانٍ جديدة منها تتلاءم والزمان والمكان اللذين يوجد فيهما المفسر "الأصولي". وهذه الأصول، لأنها "الكل" و"الجذر" و"القيمة الحاكمة"، تشكل الإطار العام لعملية اجتهاد مستمرة في كل عصر، يقوم بها عقل المؤمن المفسِّر المجتهد بالعودة إلى النص القرآني. فالمفسر الأصولي، رغم رفضه لبعض التفاسير الموروثة، لا يلجأ إلى التفسير الحرفي، إلا إذا تطلب النص القرآني ذلك، وهو لا يجتزئ من النص مقطعاً ينتزعه من سياقه ثم يفرض عليه أي معنى حرفي قد يروق له (ويتفق ومصلحته)، بل يفسّره في إطار ما يتصوره المنظومة الدينية الكلية، وفي إطار النص في شموله وكليته وتركيبيته. كل هذا يعني أن الاجتهادات التي يصل إليها الإنسان ليست هي ذاتها النص القرآني، وإنما تتراوح في قربها وبعدها عنه، ومن هنا تظهر ضرورة تجديد الاجتهاد.

إن علاقة النص القرآني بالواقع وبالعقل الإنساني ليست بسيطة، فهو نص مركب يتطلب فهمه جهداً ومعرفة وخيالاً. وتنزيل النص على الواقع ليس أمراً يسيراً؛ لأن النص مركب كما أسلفنا، والواقع ليس بسيطاً ودائم التغير، وهذا ما تأخذه الأصولية في الاعتبار. ولذا أرى أنه لا بد من التمييز بين الأصولية والحَرْفِية، ولكن حيث إن الحقل الدلالي لكلمة "أصولية" يرتبط تماماً بالحَرْفِية، لذا يمكننا أن نميز بين "الأصولية الحَرْفِية" و"الأصولية الاجتهادية"، حتى نفرق بين الحَرْفِية التي تصدر عن تصور أن الإله حال في الواقع غير مفارق له، والأصولية الحقة التي تصدر عن الإيمان بأن الإله متجاوز، وأن ثمة مسافة تفصله عن الواقع المادي، وأن العالم المادي، من ثم، ليس هو البداية والنهاية.

س: كيف تربط بين التفسير الحرفي والعلمانية؟

ج: • وحدة الوجود في تصوري هي مقدمة العلمانية التي تبدأ بأن تجعل الإنسان مرجعية ذاته، ولعل هذا يفسِّر لمَ يهتم كثير من المفكرين العلمانيين بابن عربي، والحلاج، وأبي حيان التوحيدي، وجلال الدين الرومي، ويكتبون الدراسات التي تؤكد توجههم الحلولي. ومن الملاحظ أن أعمال ابن عربي وجلال الدين الرومي تترجم إلى كثير من اللغات الأوربية، وقد أحرزت هذه الترجمات شيوعاً كبيراً، بسبب وجود تربة حلولية خصبة في المجتمعات العلمانية. إن الخطاب العلماني خطاب حلولي هو خطاب يؤله الإنسان، وحينما يؤله الإنسان نفسه فإنه يلغيها. فالإنسان لا يمكن أن يكون إلهاً ولا يمكن أن يكون حيواناً، يمكن أن يكون إنساناً فحسب، فإن ألّهته ألغيته. كما أنه يؤله الطبيعة التي تهيمن تدريجياً على الإنسان فيجد نفسه مذعناً لها، وللقانون الطبيعي وللحتميات المادية. والتفسيرات الحَرْفِية التي تطابق بين النص القرآني والواقع التاريخي أو الحقائق العلمية تسقط فيما يسمى الربوبية (Deism)، وهي الدعوة التي ظهرت في القرن الثامن عشر في أوربة فيما يسمى عصر العقل والاستنارة، والتي ترى أنه بوسع الإنسان أن يصل إلى حقيقة الكون وإلى منظومات أخلاقية ومعرفية وجمالية دون حاجة لوحي، وإنما من خلال عقله. ولكن الربوبية في الوقت ذاته، كانت لا تمانع في الإيمان بالوحي، لأنها تذهب إلى أن ثمة تطابقاً كاملاً بين الوحي الإلهي وقوانين الطبيعة. ومن هنا كانت رؤية الله باعتباره صانع ساعات ماهراً، خلق العالم وسواه كساعة، وتركه يدور بلا تدخل منه، لكن إن كان هناك بالفعل تطابق كامل بين الواقع والقرآن، وإن كان الواقع والقرآن خطين متوازيين؛ فإن المرجعية تنتقل من النص المقدس إلى الواقع، ويصبح من الأجدر أن نذهب إلى الواقع المادي المحسوس القابل للقياس مباشرة. أليس هذا هو بوابة الدخول إلى العلمانية والمادية؟ وبالفعل نجد أن الربوبية كانت من أهم المداخل المؤدية إلى العلمانية. إن هذه المطابقة تجعلنا نحاكم القرآن من منظور الواقع وليس العكس. وهناك بعض العلمانيين ممن يتعرضون لتفسير القرآن فيقولون إن النص هو الواقع، أي إنهم يلغون المسافة بين الواحد والآخر، ثم يتمادون فيقولون إن الله هو الواقع، الله هو الثورة، بل إن أحدهم أيام المد الاشتراكي قال: إن الله هو الإصلاح الزراعي، أي إنهم يقعون في التجسد وفي الشرك والعياذ بالله.

س: بماذا تفسر انتشار التفسيرات الحَرْفِية؟

ج: • انتشار التفسيرات الحَرْفِية ثمرة أزمة حضارية تتعلق بمحاولة اللحاق بالغرب وفقدان الثقة في الذات (شأنها في هذا شأن الموضوعية المتلقية وجلد الذات والدعوة للعولمة وكثير من الظواهر السلبية الأخرى)، فكثير من المفسرين الحرفيين يعيشون في ظلال العلم الطبيعي وما أنجزه من انتصارات في الأعوام القليلة السابقة، وقد تصوروا أن اليقين الكامل لا تحققه إلا العلوم الطبيعية، ولذا هم يحاولون أن يصلوا إلى يقين كامل مشابه من خلال التفسير الحرفي. كما أن التفسيرات الحَرْفِية تفسيرات شعبوية، لأنها سهلة للغاية، إذ يفتح المفسر النص القرآني ويأخذ منه سطراً أو سطرين ويفسرهما بطريقة مباشرة. فالشخص العادي خاصة في العصر الحديث مع شيوع المثل الديمقراطية وأفكار المساواة يرى أنه بوسعه أن يفسر القرآن دون أن يكون عنده الإعداد العلمي اللازم مثل معرفة اللغة والإلمام ببعض التفاسير والممارسات السابقة، ونقاط الاتفاق والاختلاف بين المفسرين وأسباب هذا الاختلاف (على الرغم من أنه يشكو طول الوقت من صعوبة أي نص أدبي أو ثقافي على قدر ولو بسيط من التركيب!). كما أن الإنسان العادي بعد عزله عن تراثه وتاريخه يريد أن يشعر ويدرك بحواسه الخمس وبشكل مباشر، وهو يفضل الدقة والتحدد على التركيب والإبهام. والإبهام غير الغموض، فالإبهام هو تعدد المعاني والأوجه والأبعاد وامتزاجها في العبارة الواحدة؛ مما يعطيها مقدرة توليدية وتفسيرية عالية، أما الغموض فهو اختلاطها وتناقضها بحيث يستحيل فهمها. والإنسان العادي يفضل المباشرة على المجاز والتجاوز، أي إنه يفضل المعادلات الجبرية واللغة النثرية المباشرة على لغة المجاز. والمفسر الحَرْفِي حينما يفتح النص القرآني فإنه على طريقة الإنسان العادي يريد أن يعرف المعنى المباشر الواضح الذي لا لبس فيه ولا إبهام، بل والمقابل المادي لما جاء فيه. وهذه هي عقلية "حدث بالفعل"، وكأن ما يحدث بالفعل هو الحقيقة الخالصة. مع أنني دائماً أنبه إلى أن الحقائق ليست الحقيقة، وما يحدث بالفعل هو مجرد حقائق تحتاج لتفسير وتصنيف ثم تجرد منها الحقيقة. ولذا نجد أن الحركات الثورية الشعبوية (المهدوية) التي تدور في إطار حلولي، وتتوقع نهاية التاريخ مع وصول المخلص الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن امتلأت جوراً، هذه الحركات عادة ما تكون تربة خصبة لظهور التفسيرات الحَرْفِية للنصوص المقدسة، والتنبؤات التي ترى

أنه سيحدث تجسدٌ كامل وفجائي للإله في التاريخ الإنساني، وتنتهي كل الآلام، ويتوقف التاريخ البشري باعتباره مجال الحرية والجبر، والانتصار والانكسار، ويصل إلى نهايته السعيدة.

ويمكننا أن نقول: إن معظم الحركات الشمولية، اليمينية واليسارية، حركات تتبنى التفسيرات الحَرْفِية، فهي حركات لها كتبها المقدسة (أعمال هتلر- كتابات ماركس- كتابات لينين- العهد القديم) التي تحتوي على كل ما يلزم للتعامل مع الواقع المادي (فثمة تطابق كامل بين النص المقدس وهذا الواقع). وإن اختلف الواقع عما جاء في النص المقدس، فإنه يتم إصلاح الواقع بالقوة حتى يتفق وحرفية النص. وعادة ما ترتبط التفسيرات الحَرْفِية بالبعد العسكري كما حدث في حروب الفرنجة، وكما حدث في العصر الحديث مع الصهيونية، التي ادعت أن صهيون (المجازية) هي فلسطين (الحَرْفِية). ولفرض الرؤية الحَرْفِية على الواقع، كان لابد من البطش والضرب بيد من حديد على من يعوق مسيرة التقدم الصهيونية.

س: هل انتشرت التفسيرات الحَرْفِية في العقائد الأخرى؟

ج: • العقيدة الألفية في المسيحية مثل جيد على التفسيرات الحَرْفِية. فهي عقيدة أخذت بعض الإشارات العابرة التي وردت في العهد القديم وقامت بتفسيرها تفسيراً حرفياً ومنحتها مركزية مطلقة. وبدأت تتحدث عن عودة المسيح المخلص ليحكم العالم لمدة ألف عام. وقد حاولت الكاثوليكية تهدئة هذه النزعة المسيحانية الحَرْفِية عن طريق وضع بعض الحدود على مسألة حلول المركز في العالم، وحلول الإله في التاريخ، وهو ما يؤدي إلى محو الثنائيات والمسافات وظهور التفسيرات الحَرْفِية المادية. ولذا، طرحت التفسيرات المجازية، وأكدت ضرورة البُعد عن التفسيرات الحَرْفِية. فصهيون بالنسبة إلى الكاثوليكية فكرة مثالية (مدينة الإله- أرض الماشيح) التي تتعلق بها الأفئدة والضمائر، ولا علاقة لها بالمنطقة الجغرافية التي تسمى فلسطين ولا بالزمان الإنساني، والشعب المختار هو جماعة من المؤمنين التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.

ولكن مع عصر النهضة في الغرب، عاودت التفسيرات الحَرْفِية الظهور وتراجع المجاز، فثمة نزوع عند البروتستانت نحو الخلط بين المقدس والتاريخي، وبين

المطلق والنسبي. فالوجدان البروتستانتي دائب البحث عن قرائن وشواهد (مادية) عن وجود الإله، ودائم الانتظار للرؤى (أو الكوابيس) التي تتحقق داخل التاريخ، وهذا جزء من نزعته الحَرْفِية. وهذه الرؤية صهيونية في بنيتها، فهي رؤية تنكر التاريخ المتعين، وتنتقل بسهولة من العهد القديم إلى فلسطين وعلى العكس، وهي تحول اليهود المعاصرين إلى شعب الإله المختار، الذي له حقوق أزلية في أرض الميعاد.

والتفسير الحَرْفِي (مثل التفسير الباطني) هو الأرضية التي يلتقي عندها الخطاب الديني بعد علمنته مع الخطاب العلماني المادي، فكلاهما ينكر التجاوز والثنائية، وكلاهما يؤمن بالكمونية والواحدية وبوجود المركز في الدنيا وكمونه فيها.

والبروتستانتية المتطرفة والصهيونية ذات الديباجات المسيحية تتبعان منهجاً حرفياً لا أصولياً. الجماعات البروتستانتية المتطرفة جماعات تقدم تفسيرات حرفية للعهد القديم تختلف تماماً عن التفسيرات المجازية والرمزية التي كانت تطرحها الكنيسة الكاثوليكية. وقد استمر هذا الوضع حتى وقتنا الحالي.

ولنضرب مثلاً، تقوم الصهيونية ذات الديباجات المسيحية بتقديم تفسير حرفي للنص المقدس يمكنها من لي عنقه وتوظيفه لصالحها. فجيري فالويل، الواعظ المشهور بتأييده لإسرائيل، يذهب إلى أن كتاب حزقيال يشير إلى أرض معادية للماشيح هي "روش"، وهي أرض بها مدينتان هما "ميشيسن وتوبال". وتصبح روش "روسية"، وتصبح ميشسن "موسكو"، وتوبال "تيبولسك". وستقوم روش بغزو إسرائيل ونهبها (حسب سفر حزقيال)، ولذا فإن فالويل يفسر هذا بأن روسية ستقوم بغزو إسرائيل للحصول على الغنائم. وقد أطلق فالويل هذه النبوءات قبل سقوط الاتحاد السوفييتي، أي إبان الحرب الباردة، والمقصود من نبوءاته هو دعم سياسات الولايات المتحدة. وكلمة "النهب" يقابلها في الإنجليزية كلمة "سبويل Spoil"، فإن حذفنا أول حرفين فإنها تصبح "أويل oil"، أي البترول، وهنا تصبح الأمور شديدة البساطة، ويمكن تحويل الكتاب المقدس إلى دعوة لغزو مصادر البترول والاستيلاء عليها! وهنا تظهر النزعة العسكرية الواضحة. وفالويل قد عبر بشكل حديث عن العقيدة الألفية الاسترجاعية التي ترفض التفسير المجازي، وترى أن النبوءة الخاصة بمعركة هرمجدون الختامية هي نبوءة لابد أن تتحقق. ولا أدري ماذا سيفعل فالويل بعد سقوط الاتحاد السوفييتي ودخول روسية في التحالف الغربي!

س: وماذا عن اليهودية؟

ج: أذهب إلى أن الصهيونية هي اليهودية بعد تفسيرها تفسيراً حرفياً مما أدى إلى علمنتها. يبدأ تاريخ الصهيونية ذات الديباجات اليهودية مع التفسيرات الحَرْفِية للعهد القديم (الذي بدأ في الأوساط البروتستانتية الحَرْفِية في إنجلترة في القرن السابع عشر)، والتي حولته من نص روحي متجاوز للمادة إلى نص مادي يخدم مصلحة المفسر. وقد تلقفت الأوساط الاستعمارية السياسية هذا التفسير، ثم تلقفه منها بعض المثقفين من يهود غرب أوربة ووسطها، ثم تبنته النخب الحاكمة في الغرب، إلى أن أصبح جزءاً من الاستراتيجية الغربية العامة تجاه العالم الغربي.

والحركة الصهيونية، رغم علمانيتها الواضحة، اكتشفت القيمة التعبوية للخطاب الديني الحَرْفِي، فتبنته، وتبنت مصطلحاته فأفرغتها من محتواها الديني وفرضت عليها محتوى مادياً زمنياً من خلال التفسير الحَرْفِي. وقد ترجم التفسير الحَرْفِي نفسه إلى الدولة الصهيونية التي تدعي أنها دولة يهودية، رغم أن معظم مستوطنيها لا يكترثون بالعقيدة اليهودية، إلا باعتبارها ديباجات يبررون بها احتلالهم أرض فلسطين وطرد سكانها، وغالبيتهم لا تمانع في إجراء زواج بين رجلين أمام حائط المبكى على يد حاخام إصلاحي (كما حدث في عام ١٩٩٨)! على الرغم من كل هذا، كان على الصهيونية أن تتجمل بالديباجات الدينية (الحَرْفِية)، حتى يمكنها خداع الجماهير اليهودية وتجنيدها وراء الدعوة الصهيونية. لكل هذا يكون الادعاء بترادف الصهيونية واليهودية ادعاءً باطلاً.

خذي على سبيل المثال مفهوم العودة، حيث أكد الحاخامات أن العودة إلى الأرض منوطة بأمر إلهي سيصدر في آخر الأيام فيأتي المسيح المخلص اليهودي (الماشيح) ويقود شعبه إلى صهيون. ومن هنا أصبح مفهوم العودة مفهوماً يساعد اليهودي على تجاوز زمانه ومكانه المادي. بل إن العودة إلى فلسطين (صهيون) دون انتظار الأمر الإلهي كانت تُعد كفراً وهرطقة، فمَنْ "يعود" كان يرتكب بعودته خطيئة "داحيكات هاكتيس"، أي التعجيل بالنهاية، وعودته هي محاولة من جانبه فرض مشيئته على الإرادة الإلهية. ولكن الصهاينة حولوا العودة إلى أمر يقوم به البشر حسب مشيئتهم ليعودوا بالدعم الإمبريالي وبقوة السلاح الغربي.

والأرض في المفهوم الحاخامي التقليدي (المجازي) كانت "صهيون الروحية" التي توجد في القلب، وقد وصفها نيثان برنباوم (بعد أن ترك الصهيونية وأصبح أرثوذكسياً) بأنها ليست وطناً مادياً جديداً، بل هي كيان ديني لم يتوقفوا قط عن حبه والحنين إليه وتذكره. والشعب ليس شعباً عرقياً مادياً مثل كل الشعوب وإنما جماعة دينية تدين بالولاء للإله من خلال الميثاق ومن خلال الإيمان بمنظومة قيمية. ولذا، فإن عودة هذا الشعب إلى أرضه لا يمكن أن تتم إلا بأمر الإله في نهاية التاريخ.

بدلاً من هذه العقائد التي تحوي قدراً من التجاوز، ومن ثم تتطلب تفسيرات مجازية، طرح الصهاينة المتدينون تفسيرات حَرْفِية لا تختلف كثيراً عن التفسيرات العلمانية (التي تنكر التجاوز) رغم احتفاظها بالمصطلح الديني. فالشعب أصبح مجموعة من البشر التي لها حقوق مطلقة منفصلة عن المنظومات القيمية الأخلاقية اليهودية، فهم ذوو حقوق مطلقة لا يختلفون كثيراً عن شعوب أوربة.

س: بالعودة إلى المجاز، هل يمكن استخدامه في المجالات السياسية والحضارية؟

ج: نعم، لأضرب مثلاً دراميا: استخدم الكاتب البريطاني توماس أديسون في القرن الثامن عشر (في مجلة سبكتيتور) صورة مجازية ليصف علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالحضارة الغربية، فقال إنهم أصبحوا الأداة التي تتحدث من خلالها الأمم التي تفصل بينها مسافات شاسعة، والتي تترابط من خلالها الإنسانية. ثم تتعمق الصور المجازية وتزداد تبلوراً حتى يبين أديسون أنهم أصبحوا مثل الأوتاد والمسامير في بناء شامخ. وهذه الصور المجازية تبين أن الحضارة الغربية ترى أن اليهود بغير قيمة في حد ذاتهم، غير أن أهميتهم مطلقة لاحتفاظ هيكل البناء بتماسكه، أي إنهم وسيلة مهمة إلى أقصى حد ولكنهم مع هذا ليسوا غاية لها أهمية في حد ذاتها، (وقد استمر هذا الموقف حتى الوقت الحاضر، فالدولة الصهيونية هي مجرد أداة في يد الغرب، لا قيمة لها في حد ذاتها، ولكن تكمن أهميتها في الدور أو الوظيفة التي تقوم بها، أي حماية المصالح الغربية في العالم العربي).

والصور المجازية يمكن استخدامها وسيلة لتمرير التحيزات وفرضها بشكل خفي، فالمجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة. وإذا ما درسنا الخطاب السياسي

الغربي، وجدنا أنه يستخدم صوراً مجازية كثيرة تعبر عن الرؤية الغربية للعالم، ولكنها تبدو كما لو كانت محايدة. فحينما يشيرون إلى العالم العربي باعتباره "الشرق الأوسط" أو حتى "المنطقة"، وحينما يتحدثون عن "الفدائيين" باعتبارهم "إرهابيين" وعن "الاستشهاديين" باعتبارهم "انتحاريين" فإنهم في واقع الأمر يفرضون صوراً مجازية تجسد مفاهيمهم. فبدلاً من "العالم العربي"، المصطلح الذي يستدعي التاريخ والتراث والهوية، نجد أن مصطلح "المنطقة" ينقل إلى وجداننا صورة أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث.

س: هل يظهر المجاز في الخطاب السياسي الغربي؟

ج: حينما يتحدثون عن "محور الشر" وعن الحمائم والصقور كل هذه صور مجازية، ولنحاول تطبيق منهج تحليل النص من خلال تحليل الصور المجازية. توماس فريدمان في كتابه سيارة الليكسوس (التويوتا) وشجرة الزيتون، يحاول أن يتحكم في الصورة المجازية، ولكن بدلاً من ذلك تهزمه الصورة، بل تفضحه، إذ إن منطقها الداخلي قد يعبر عن عكس ما يرمي المتحدث إليه. فتوماس فريدمان في حديثه عن العولمة استخدم صورتين مجازيتين للتعبير عن رؤيته للمجتمع التقليدي ومجتمع العولمة الحديث. فاستخدم صورة شجرة الزيتون ليرمز بها إلى المجتمع التقليدي (باعتبارها رمز الجذور الثقافية)، واستخدم صورة سيارة التويوتا المعروفة باللكسوس ليرمز بها لمجتمع العولمة (باعتبارها رمز الحركة والتجديد المستمرين).

ويؤكد لنا فريدمان أنه يمكن الجمع بين الاثنين. ولكن منطق الصورة، إن أخضعناه للتحليل الدقيق، يقول غير ذلك. فشجرة الزيتون ثابتة، أما السيارة اللكسوس فمتحركة، وشجرة الزيتون تم استيعابها في المجتمع الإنساني، فالإنسان هو الذي يزرعها ويرعاها ويستخدمها ويوظفها لصالحه، أي إنها اكتسبت بُعداً إنسانياً من خلاله. أما السيارة اللكسوس فلم يذكر فريدمان شيئاً عن الهدف من استخدامها، أو عن المكان الذي تتوجه إليه، فهي تشبه مفهوم التقدم الغربي، الذي لم يخبرنا أحد حتى الآن عن غايته أو هدفه. ويمكن أن نذكر في هذا السياق كيف حوَّل المنتفضون عام ١٩٨٧ شجرة الزيتون إلى رمز للحياة والهوية، فهي تمد الفلسطينيين بزيت الزيتون الذي يعد مكوناً أساسياً لطعامهم، كما أنها -كما يقول المثل الشعبي الفلسطيني-

يمكن للمرأة أن تتعرى تحتها، أي إن الشجرة تستر الإنسان ولا تعريه (كما تفعل منظومة الحداثة!).

وفي الكتاب نفسه الذي وردت فيه الصورتان السابقتان أشار توماس فريدمان إلى أنه (لم يحدث أن خاضت دولتان يوجد بهما مطاعم ماكدونالدز حرباً فيما بينهما). ويدلل على حجته بالإشارة إلى حالة الشرق الأوسط: (انظر إلى الشرق الأوسط، : في إسرائيل الآن [توجد] محلات «ماكدونالدز كوشير»، وفي السعودية محلات «ماكدونالدز» تغلق خمس مرات في اليوم في أوقات صلاة المسلمين، ومصر بها محلات «ماكدونالدز»، كما أصبحت لبنان والأردن من الدول التي توجد بها محلات «ماكدونالدز»، لم تحدث في أي من هذه الدول حرب منذ دخول الأقواس الذهبية [علامة ماكدونالدز] إليها). (كتب فريدمان كلماته هذه قبل حرب لبنان الأخيرة وقبل الغزو الأمريكي للعراق).

وفي المقابل، يتساءل: أين يوجد اليوم التهديد الكبير بالحرب في الشرق الأوسط؟ ويشير إلى الدول الثلاث التي لا يوجد بها "ماكدونالدز"، أي سورية وإيران والعراق، ولذا فهي في تقديره، الدول المؤهلة لخوض الحروب. وإذا وصلت دولة ما إلى مستوى التنمية الاقتصادية الذي يؤدي إلى وجود طبقة وسطى تكفي لنجاح شبكة من "محال ماكدونالدز" بها، فإنها تصبح إحدى "دول ماكدونالدز"!

الماكدونالدز هنا تحول إلى رمز على شيء يؤدي - في تصور فريدمان- إلى حالة من الهدوء، هذا الشيء ليس شيئاً ماديّاً (قطعة من اللحم المفروم يوضع في الساندوتش)، وإنما هو شيء معنوي. ولكن لم يبين فريدمان طبيعة هذا الشيء، وإن كان يلمح له حين يقول: (إن الشعوب في "دول ماكدونالدز" لم تعد تحب خوض الحروب، بل تفضل الانتظار في طوابير البيرجر). كما يروي قصة أحد دعاة الإصلاح في أندونيسية وابنه اللذين كانا ينتقمان من عهد سوهارتو مرة كل أسبوع بتناولهما الغذاء في مطاعم «ماكدونالدز». إن دققنا النظر وقمنا بتحليل الصور فسنكتشف أن الإنسان الذي يتردد على مطاعم «ماكدونالدز»، كما يتصوره فريدمان، إنسان ضمرت هويته ولم يعد تهمه مسائل مثل الوطن والكرامة، فهو إنسان طبيعي، اقتصادي جسماني كامل. ومن مزايا العناصر الاقتصادية والجسمانية أنه يمكن قياسها وحسابها، وبذلك يمكن

تسوية أية خلافات قد تنشأ بشأنها (على عكس الخلافات التي تنشأ بشأن مفاهيم غير مادية مثل الوطن والأرض والكرامة والعِرْض).

وفي حديث شمعون بيريز عن السوق الشرق أوسطية يظهر النموذج نفسه والصور نفسها. فيقول: إنك حين تشتري بضائع يابانية فإنك تصوت لصالح اليابان، فالسلعة هنا ليست مجرد شيء (تماماً كما أن «ساندوتش الماكدونالدز» ليس مجرد «ساندوتش»)، وإنما هي رمز لليابان، واليابان هنا هي بلد يُعرّف باعتباره منتجاً للسلع، وطن اقتصادي (على غرار إنسان اقتصادي). ويقترح بيريز أن نبني الشرق الأوسط باعتباره "منطقة اقتصادية" لا يوجد فيها مجال للخلافات غير الاقتصادية، من خلال تعاون الأموال الخليجية مع العمالة المصرية مع المياه التركية مع العقول الإسرائيلية! ومع أن كل العناصر "اقتصادية مادية" إلا أن ثمة صورة مجازية كامنة (عالم الأشياء في مقابل عالم الإنسان) تم ترتيب العناصر حسبها، فالأموال والعمالة والمياه تنتمي إلى عالم الأشياء، أما العقول الإسرائيلية فتنتمي إلى عالم الإنسان، فهي صورة تعني هيمنة الإسرائيليين.

س: منهج تحليل النصوص من خلال الصور المجازية هو منهج يستخدم في تحليل النصوص الأدبية، كيف وظفته في دراسة الظاهرة الصهيونية؟

ج: تحليل الصور المجازية هو أحد الخبرات الأدبية المهمة، الذي أستخدمه وبكثرة في دراستي للصهيونية. لأن الصورة المجازية هي مقولة إدراكية متخفية في شكل صورة. فحينما نقول: "حمائم وصقور"، فنحن لا نزخرف وإنما نحاول إدراك صفات موجودة في الواقع، لا يمكن أن نمسك بها إلا من خلال الصورة المجازية، وكي أجعل أداتي التحليلية أكثر تركيباً أضفت الدجاج والنعام، باعتبارها "طيوراً إدراكية"، أكثر أهمية من الحمائم والصقور.

وقد درست وظيفية الدولة الصهيونية من خلال مجموعة من الصور المجازية التي استخدمها الصهاينة وأعداؤهم في وصف الدولة الصهيونية. فكثير من الصهاينة ينظرون إلى إسرائيل باعتبارها "رقعة" أو "مساحة"، أو "مكاناً تابعاً" أو "بلداً تحت الوصاية"، فهي مكان تم نزع القداسة عنه وتمت حوسلته تماماً (أي تحويله إلى وسيلة) حتى أصبح موضوعاً محضاً. وهم يعدون المستوطنين الصهاينة حراساً "خدمة

عسكرية جاهزة" : جماعة من المماليك أو المرتزقة على أهبة الاستعداد دائماً. والمملوك أداة ووسيلة، وليس إرادة وقيمة. (بل إن إحدى الصحف الإسرائيلية وصفت الدولة الصهيونية بأنها "عاهرة الموانئ").

وسواء أكانت الإشارات للمكان أم كانت للإنسان، فإن جوهر الصور المجازية المستخدمة في وصف الدولة الصهيونية هو التبعية الكاملة للغرب، والتحوسل الكامل لحسابه، وتحويل المكان والإنسان إلى أداة منعزلة عن المحيط الحضاري الشرقي.

ومن الصور المجازية المتواترة الأخرى، صورة إسرائيل بحسبانها كلب حراسة. فقد وصف البروفسير يشعياهو ليبوفيتس في حديث له في صحيفة لوموند بتاريخ ٨ من آذار/ مارس سنة ١٩٧٤ إسرائيل بأنها (عميل للولايات المتحدة)، ووصف الإسرائيليين بأنهم (كلاب حراسة للمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط، ويتعلق بقاؤنا بقدرتنا على القيام بهذه المهمة). وقد طور الصحفي الإسرائيلي عاموس كينان هذه الصورة المجازية المثيرة من عالم الحيوان وجعلها أكثر حدة وإثارة، إذ وصف إسرائيل بأنها (كلب حراسة في واشنطن وذيله في القدس)، وهي كلب حراسة قوي لكنه يحتاج إلى حماية.

ولكن كل الصور المجازية السابقة، هي في الواقع مستمدة من القرن التاسع عشر قبل تفجر الثورة التقنية وتزايد معدلات نمو الصناعات الحربية وتنوعها. ومن هنا، كان تطور الصورة المجازية بشكل يتفق مع العصر الحديث في أواخر القرن العشرين أمراً حتمياً. وهذا ما فعله يعقوب ميريدور في حديثه للإذاعة التابعة للجيش الأمريكي، فقد بين أنه لولا وجود إسرائيل كقاعدة ومنطقة نفوذ وحليف للولايات المتحدة لاضطرت الأخيرة إلى بناء عشر من حاملات الطائرات. وهو بذلك يكون قد أحل صورة إسرائيل المجازية كحاملة طائرات أمريكية محل الصور المجازية الغامضة أو الفاضحة السابقة.

س: وكيف استخدمت منهج تحليل الصورة المجازية في قراءة تصور المستوطن الإسرائيلي لنفسه؟

ج: في محاولة الغوص في مكنون الوجدان الإسرائيلي، وجدت أن ثمة إحساساً بالعبث وفقدان الاتجاه، والسوداوية والحتمية والإحساس بأن حالة الحرب دائمة. يظهر هذا بشكل شبه مباشر في كلمات موشيه ديان في جنازة صديقه روي

روتنبرج، الذي قتله الفدائيون الفلسطينيون: (إننا جيل من المستوطنين، ولا نستطيع غرس شجرة أو بناء بيت دون الخوذة الحديدية والمدفع! علينا ألا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في أفئدة مئات الآلاف من العرب حولنا. علينا ألا ندير رؤوسنا حتى لا ترتعش أيدينا. إنه قدر جيلنا وخياره، أن نكون مستعدين ومسلحين، أن نكون أقوياء وألا نعرف الرحمة، حتى لا يسقط السيف من قبضتنا فنلاقي حتفنا).

والصورة المجازية الكامنة في المستوطن المسلح الذي يمسك سيفاً بيده والذي يرتعد خوفاً من الحقد المحيط به، تتحول إلى صورة واضحة في كلمات الشاعر الإسرائيلي حاييم جوري حين تحدث عما سماه "مركب إسحاق" وهو أن الإنسان الإسرائيلي يُولد "وفي داخله السكين الذي سيذبحه". كما بين جوري أن "هذا التراب (أي إسرائيل) لا يرتوي"، فهو يطالب دائماً "بالمزيد من المدافن وصناديق دفن الموتى"، كما لو كانت أرض إسرائيل آلهة ثأر وثنية بذيئة، لا مجرد قطعة أرض أو إقليم. كما لاحظ الكاتب الإسرائيلي «بن عيزر» أن الإسرائيليين الشباب، الذين يخدمون الجيش، يشعرون أن أهلهم -بالاشتراك مع الدولة- يضحون بهم دون تعويض أو عزاء من عقيدة دينية تؤمن بالحياة بعد الموت، ولذا فهم يشعرون أن هذه الحروب هي "تضحية علمانية بإسحاق"، أي إنها تضحية بشرية لا هدف لها ولا معنى.

س: وماذا عن قراءة الفكر المادي بالمنهج نفسه؟

ج: كما أسلفت، ثمة رؤية كاملة للكون يتم التعبير عنها من خلال صورة مجازية أو أكثر. فالفكر المادي يرد كل شيء، بما في ذلك الإنسان وكل منتجاته الحضارية، إلى المادة وقوانينها. فالمفكر الفرنسي الاستناري كابانيس يؤكد أن (الدماغ يفكر كما تهضم المعدة، وكما تفرز الكبد الصفراء). الصورة المجازية الأساسية هنا هي العالم كجسم مادي والعقل كمعدة، فالتفكير الإنساني عملية كميائية بسيطة، ولا يوجد فارق جوهري بين العملية الفكرية والعملية الهضمية (أي بين الفكر والمادة وبين الجسد والروح). أما توماس هوبز فقد قال: إن الإنسان في حالة الطبيعة (وهي حالة الإنسان بعد انسحاب الإله من الكون) هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، فالإنسان كالذئب يلتهم إخوته إن سنحت له الفرصة. ويستخدم هوبز صورة مجازية أخرى، صورة التنين، ليصف الدولة. فالبشر يبرمون عقداً اجتماعياً فيما بينهم لا بسبب

فطرة خيرة فيهم، وإنما من فرط خوفهم وبسبب حب البقاء، فينصبون الدولة التنين حاكماً عليهم، حتى يمكنهم أن يحققوا قدراً ولو قليلاً من الأمن.

س: هل يمكن تطبيق مفهوم المتتالية النماذجية على الصور المجازية؟

ج: نعم لقد استخدم الفلاسفة والمفكرون الغربيون مجموعة من الصور المجازية تبين، في تطورها وتنوعها، تطور رؤية الكون الغربية داخل الإطار المادي. فالإنسان عند هوبز هو ذئب مفترس، ولذا فلابد من ظهور حيوان آخر أقوى منه ليردعه وهو الدولة/ التنين. أما إسبينوزا ونيوتن فقد قدّما عَالماً آلياً تماماً، تنحل فيه الذات الإنسانية في الحركة الآلية للكون. فشبه إسبينوزا الإنسان بقطعة حجر قذفت بها يد قوية، وبينما يدور الحجر، في الفضاء تظن في بلاهتها أنها تتحرك بكامل إرادتها. ثم قام نيوتن بمقارنة العالم كله(بما في ذلك الإنسان) بآلة دقيقة: ساعة تدور دائماً وعلى نفس الوتيرة دون تدخل إلهي أو إنساني. وقد اكتشف لوك أن الآلة التي توجد خارجنا توجد داخلنا أيضاً، فقارن العقل بالصفحة البيضاء التي يتراكم عليها كل ما يصلنا من معطيات حسية، ثم تتحدد هذه المعطيات آلياً من تلقاء نفسها حسب قانون الترابط، فتتكون الأفكار البسيطة ثم تتلاحم الأفكار البسيطة لتصبح مركبة. وقد أدى كل هذا إلى ظهور الصورة التي يطرحها آدم سميث للإنسان الذي يعيش في عالم تنظمه قوانين العرض والطلب الآلية التي قارنها باليد الخفية، تنظم كل شيء، ولا يراها أحد.

وشهد القرن التاسع عشر انتقالاً تدريجياً من الرؤية الآلية إلى الرؤية العضوية، ولذا تحل الصور المجازية العضوية (أي المستمدة من عالم الحيوان والنباتات) محل الصور المجازية الآلية (المستمدة من عالم الآلات). فبين الماركيز دي صاد، ومن بعده فرويد، أن ذئب هوبز كامن داخلنا. وبين داروين أن جنة روسو الطبيعية هي في واقع الأمر غابة تصل إلى حالة التوازن من خلال اليد الخفية للصراع من أجل البقاء للأصلح. وإذا كان نيوتن قد جعل من العالم ساعة ومن الإله صانع ساعات ماهراً، ففي عالم داروين تعود أصول الإنسان –حسب تصوره– للقردة العليا والزواحف. ثم جاء فرويد وأثبت علمياً وموضوعياً «حسب تصور البعض» أن الغابة تقع، في واقع الأمر، داخل الإنسان على شكل لاوعي مظلم ولبيدو متفجرة. أما يونج فقد بين أن ثمة صوراً أصلية «archetype» كامنة في اللاوعي الجمعي تتجاوز حدود الفردية وهي التي

تحرك الإنسان، وقد أجرى بافلوف تجاربه على الكلاب، ثم طبق نتائج تجاربه على الإنسان، فقد كان يفترض أن الإنسان كالكلب وأنه لا توجد فروق جوهرية بين الواحد والآخر، فكلاهما تحكمه ظروفه المادية. ويدور في إطار الفعل المنعكس الشرطي. وهكذا يتم تفكيك الإنسان تماماً، وهكذا يتحقق الوعد ما بعد الحداثي أن الإنسان لن يعبد شيئاً ولا حتى نفسه، وأنه سينزع القداسة عن كل شيء، حتى نفسه. ويحتفي فوكوه بكل هذا من خلال صورة لا هي بالعضوية ولا بالآلية إذ يقارن الإنسانية ببعض الأشكال التي خطت على الرمال، ثم تمحوها الأمواج!

س: بعض الصور التي اشرت لها إما سلبية أو مبهمة، فما هو السبب؟

ج: • يبدو أن الإنسان الغربي، بعد أن انغمس في التجريب المتحرر من القيمة والغاية، بدأ يمارس أحاسيس غامضة بالخوف من هذا الجنّي الذي أخرجه من القمقم. وقد عبر عن أحاسيسه هذه من خلال مجموعة من الصور المجازية والأساطير «والأسطورة هي صورة مجازية تأخذ شكل قصة». وأولى هذه الأساطير هي أسطورة بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة وأعطاها للإنسان بهدف الاستنارة بطبيعة الحال، (وهذه هي الأسطورة العلمانية الكبرى) فعذبته الآلهة بسبب الجريمة التي ارتكبها. ثم تلتها أسطورة فاوستوس الذي باع روحه للشيطان في سبيل المعرفة الكاملة التي تمكنه من التحكم في الواقع والزمان (أو هكذا كان الظن). ومع بداية القرن الثامن عشر، تظهر أسطورة فرانكشتاين، هذا الكائن القبيح الذي خلقه عالم "مستنير" يؤمن بالعلم وبمقدراته ليسخره في خدمته. ولكن المخلوق يقتل خالقه بعد قليل وينطلق حرّاً ليعيث في الأرض فساداً وفي الناس قتلاً، أي إن ثمرة العلم الإنساني هي قتل الإنسان، ونتيجة العلم الإنساني لا إنسانية، ففرانكشتاين إنسان طبيعي آلي يتحرك في إطار قوانين الطبيعة الآلية. ثم تظهر بعد ذلك أساطير مثل دكتور جيكل ومستر هايد وغيرهما لتدل على خوف الإنسان على ذاته الإنسانية المتعينة من عقله المجرد، الذي يتحرك في إطار القوانين العلمية والمعادلات الرياضية اللاإنسانية. وهكذا، بعد أن سرق بروميثيوس كرة النار من الآلهة بثقة بالغة لينير للإنسان طريقه وعالمه، وقف حائراً لا يعرف ماذا يفعل بها بعد ذلك، وبدلاً من الاستفادة من النار، أخذت تحرق أصابعه، إذ رأى ثقوب الأوزون والتلوث وتآكل الأسرة واجتثاث أشجار

غابات المطر الاستوائية وازدياد غاز ثاني أكسيد الكربون، فاكتشف أنه لا يساعد الإنسان وينير طريقه، بل على العكس وجد أنه يساهم في هلاكه وحرقه وتصفيته. (يقال إن أحدهم دخل خلسة في أحد المنازل في تشرنوبل وسرق بعض النقود، وبعد أن تم تداولها ظهر أنها تثقب جيوب من يحملها بسبب تلوثها بالإشعاع).

س: لاحظت أنك تضع المجاز في مقابل المفارقة الساخرة أو ما يسمى باللغة الإنجليزية «irony»؟

ج: • المجاز يؤكد مقدرة الإنسان على التواصل وعلى تجاوز السطح المادي وصولاً إلى الأعماق الكامنة، ويقف هذا على طرف النقيض من المفارقة الساخرة (أيروني irony). فهدف المفارقة ليس كشف علاقة إنسانية مركبة، وإنما تقويض أحاسيس النبل والبطولة والحب، وإظهار أنها كلها عبث. ولهذا فنحن نشعر بالمفارقة الساخرة حين يغرق أحد أبطال البحرية من المحاربين القدامى في حمام السباحة. وإذا كان الهدف من المجاز هو اكتشاف ما هو غير محسوس ومثالي من خلال ربطه بما هو محسوس وواقعي، فإن هدف المفارقة هو تحويل للعالم إلى ذرات متناثرة لا يوجد فيها هدف أو غاية. وتاريخ الأدب الغربي منذ عصر نهضته هو تاريخ الصراع بين المجاز والإحساس الساخر بالمفارقة، مع وجود بعض المحاولات المتعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته. حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة حيث يتكون العالم من كلمات لا علاقة لها بالواقع، ومن أيقونات بلا إله ولا معنى، ولذا فهي ذاتها ذرات متناثرة، فهو عالم منفصل تماماً عن أي منظومات قيمية أو معرفية.

س: لننتقل الآن إلى الفكر السياسي العربي. ذكرت أن الصورة المجازية الأساسية في المنظومة الحلولية هي الصورة المجازية العضوية، فهل تأثر الفكر السياسي العربي بهذه الصورة؟

ج: • الفكر السياسي حتى أواخر الستينيات كانت تسيطر عليه فكرة أهمية الدولة المركزية القومية والوحدة العضوية بين كل البلاد العربية (دولة عربية واحدة من المحيط إلى الخليج). كل التيارات السياسية، الماركسيون والليبراليون والإسلاميون، كانوا يرون أن النهضة لا يمكن أن تتم إلا من خلال الدولة المركزية القومية التي لها

مؤسساتها الأمنية والتربوية والإعلامية المهيمنة، وفي هذا الإطار قامت الدولة المركزية، رأسمالية كانت أم اشتراكية، بتهميش الأطراف واستخدمت مؤسساتها الأمنية والتربوية والقمعية في عملية دمج كل المواطنين في بوتقة واحدة وحاولت صهرهم تماماً، بحيث يظهر المواطن الذي لا يدين بالولاء إلا لدولته (التي تحكمها بيروقراطية الحزب الواحد!)، والتي كانت لا تمثل الشعب وإنما تمثل هذا الحزب الواحد. وقد حاولت هذه الدولة فرض رموزها على كل أعضاء المجتمع بطريقة تلغي التعددية الدينية والإثنية، وحاولت دمج أعضاء الأقليات بطريقة ألغت حيزهم الخاص، مما أدى إلى إحساسهم بالاغتراب، وإلى إشكاليات قانونية عدة. ومما زاد الطين بلة أن الفكر القومي العربي تأثر بالفكر القومي الألماني، والذي هيمنت عليه الصورة المجازية العضوية وفكرة الشعب العضوي الفولك «volk»، أي الشعب الذي تربطه علاقة عضوية لا يمكنه الفكاك منها بأرضه وببقية أفراد شعبه أينما كانوا. كما أن نموذج الوحدة الألمانية الذي حققه بسمارك بالقوة العسكرية، كان مهيمناً أيضاً على الفكر القومي العربي، ولم يدرك المفكرون القوميون العرب أن ألمانية التي تم توحيدها لم تكن تتمتع بالتنوع الحضاري الذي تتمتع به المنطقة العربية، ولذا كانوا يتصورون أن الوحدة العربية لابد أن تأخذ شكل دولة واحدة من المحيط إلى الخليج وبيروقراطية حاكمة واحدة، بمعنى أن كل الأجزاء يجب أن تذوب في كل واحد فلا مجال للثنائيات أو المسافات.

ويجب أن نضيف أنه حين ظهرت الفكرة القومية العربية في أوائل القرن الماضي وحين وصلت إلى الذروة في منتصفها وحاولت الناصرية في مصر تحويل الفكرة إلى واقع، كان هذا الواقع لا يزال في طور التكوين، فكانت مصر هي المركز القوي وكانت الأطراف هشة وضعيفة. فبينما كان في مصر كثافة سكانية عالية، وحركات فكرية وفنية وسياسية قوية كان بقية العالم العربي لايزال يرزح تحت نير الاستعمار، أو في حالة من التخلف لا تسمح له بتحقيق كثير من الإمكانات الكامنة في هذا المجتمع. وقد تغير هذا الوضع الآن، فالعالم العربي بأسره من مشرقه إلى مغربه فيه حركات ثقافية وفكرية متنوعة تؤدي دوراً فعالاً على مستوى الوطن المحلي وعلى مستوى الوطن العربي. ولكن حين أعلنت الوحدة بين مصر وسورية كان الإطار الذي تمت فيه إطار عضوي تبدى في دولة الوحدة المركزية القوية: دستور واحد وعلم واحد ونشيد

واحد.. إلخ، وكأن العالم العربي يمكن أن يصبح كياناً عضوياً واحداً، ونحن نعلم الآن أن هذه الرؤية للقومية العربية وللوحدة العربية وللدولة المركزية قد سببت الكوارث، وأدرك الجميع أن هذا المفهوم للدولة المركزية أو الوحدة القومية والحزب الواحد كلها مفاهيم ساذجة لابد من طرحها جانباً، ولذا فالقوى القومية العربية تتحدث في الوقت الحاضر عن مجتمع مدني، مجتمع تكون الأطراف فيه في أهمية المركز. ونحن نعلم أيضاً أن الدولة المركزية أكدت أهمية تراث الأغلبية والتقليل من أهمية تراث الأطراف. وأعتقد أنه قد حان الوقت لكتابة تاريخ أكثر اتساعاً وأكثر رحابة يعكس الفسيفسائية الثرية الموجودة في العالم العربي والعالم الإسلامي، هذه الفسيفسائية شيء يجب أن نفتخر به ونحتفل، فبينما قضت أوربة على معظم الأقليات الإثنية واللغوية فيها، لايزال عالمنا الإسلامي والعربي عالم متعدد الإثنيات والديانات، ولابد أن نأخذ هذه التعددية في اعتبارنا حين نصوغ مفاهيمنا القومية ومشاريع الوحدة التي تنبثق عنها.

س: وكيف استخدم المفكرون العرب الصورة المجازية؟

ج: من أهم المفكرين العرب الذين وظفوا الصور المجازية للتعبير عن رؤيتهم المركبة المفكر المصري جمال حمدان. فحينما يريد أن يتحدث عن عروبة مصر (وهي عروبة لا تنفي ماضيها الفرعوني)، يقول: إن مصر فرعونية بالجد... عربية بالأب... فالأب والجد من أصل واحد مشترك). هذه هي الصورة المجازية الأولى، ولكنه يعدلها بعد ذلك إذ يقول: (غير أن العرب هنا، وقد غيروا ثقافة مصر، هم "الأب الاجتماعي" في الدرجة الأولى، وليسوا "الأب البيولوجي" إلا في الدرجة الثانية. فالتعريب والإسلام... هما أعظم حقيقة في تاريخ مصر الثقافي والروحي، ويمثلان انقطاعاً حضارياً، ونقطة تحول حاسمة، وخطاً مستقيماً في وجودنا اللامادي). وبالنسبة لجمال حمدان يعد هذا الوجود اللامادي هو العنصر الأهم في ثنائيته التكاملية، (فبعد التعريب... أصبحت [مصر] جزءاً لا يتجزأ من العالم العربي وعاشت... في ظل وحدته القومية).

والاستعارات أو الصور المجازية التي يستخدمها جمال حمدان تشي بولائه العربي على حساب جذوره "المصرية". فنحن نحب الجد ونتذكر الأب فنحن ننتمي

إليه ونسير معه، خاصة إذا كان الأب العربي هو آخر انقطاع في الاستمرارية المصرية. وينقل جمال حمدان رؤيته من خلال مجموعة من الصور المجازية، فالجد -على حد قوله- ابتعد كثيراً، فمصر الفرعونية (لم تعد إلا مكدسة في المتحف أو معلقة كالحفريات على سفوح الهضبتين، أما في الوادي فقد انقرضت كما انقرضت من قبل تماسيح النيل من النهر. ولهذا فنحن ننتهي إلى أن الحضارة الفرعونية قد ماتت في مجموعها، دون أن ينفي ذلك الاستمرارية المحورية في حضارتنا المادية).

الفهرس الموضوعي